

# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von Julius Aßfalg und Hubert Kaufhold



Band 78 · 1994

HARRASSOWITZ VERLAG





# ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für  
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft  
herausgegeben von Julius Aßfalg und Hubert Kaufhold

Band 78 · 1994

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft  
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Manuskripte werden erbeten an  
Prof. Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstraße 15, 81677 München,  
Besprechungs-exemplare und Sonderdrucke an  
Prof. Dr. Julius Aßfalg, Kaulbachstraße 95, 80802 München.

© Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1994

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen  
sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere  
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und  
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier der Fa. Hannover Papier, Alfeld (Leine)  
Druck und Verarbeitung: MZ-Verlagsdruckerei GmbH, Memmingen  
Printed in Germany

ISSN 0340-6407

## Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter . . . . .	VIII
Abkürzungen . . . . .	IX
<i>Beiträge</i>	
W. BAARS – J. HELDERMAN	
Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheits- evangeliums des Pseudo-Thomas (Fortsetzung) . . . . .	1
ANDREW PALMER – GEERT JAN VAN GELDER	
Syriac and Arabic Inscriptions at the Monastery of St Mark's in Jerusalem . . . . .	33
MICHEL VAN ESBROECK	
La légende des apôtres Pierre, Jean et Paul à Antioche . . . . .	64
BO HOLMBERG	
<i>Ahl/farīq at-tayman</i> – ein rätselvolles Epitheton . . . . .	86
HARALD SUERMANN	
Palästinensische Theologie im Zeitalter der Intifada . . . . .	104
BERND WITTE	
Der koptische Text von M 602 f. 52-f. 77 der Pierpont Morgan Library – wirklich eine Schrift des Athanasius? . . . . .	123
HUBERT KAUFHOLD	
Die Bischofsliste der Trullanischen Synode in georgischer Überlieferung . . . . .	131
WACHTANG DJOBADZE	
A Brief Survey of the Monastery of St. George in Hantz'a (mit Abbildungen) . . . . .	145
GABRIELE WINKLER	
Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epi- phaniefestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen . . . . .	177



BARBARA MAIER

Apatheia bei den Stoikern und Akedia bei Evagrius Pontikos – ein Ideal und die Kehrseite seiner Realität? . . . . .	230
---	-----

## Mitteilung

Weitere Publikationen der syrisch-orthodoxen Kirche (H. Kaufhold) . . . . .	250
---	-----

Personalia (J. Aßfalg) . . . . .	252
----------------------------------	-----

Totentafel (J. Aßfalg) . . . . .	254
----------------------------------	-----

## Besprechungen

A. Camplani, <i>Le Lettere festali di Atanasio di Alessandria</i> , Roma 1989 (M. van Esbroeck) . . . . .	255
---	-----

Philon d'Alexandrie: <i>Quaestiones et solutiones in Exodum I et II e versione armeniaca et fragmenta graeca</i> . Introduction ... par A. Terian, Paris 1992 (W. Gessel) . . . . .	256
---	-----

Athénagore: <i>Supplique au sujet des Chrétiennes et Sur la résurrection des morts</i> . Introduction ... par B. Pouderon, Paris 1992. – Jean Damascène: <i>Écrits sur L'Islam</i> . Présentation ... par R. Le Coz, Paris 1992. – Origène: <i>Commentaire sur saint Jean</i> . Tome V. Texte grec ... par C. Blanc, Paris 1992. – Origène: <i>Homélies sur les Juges</i> . Texte de la version latine de Rufin ... par P. Messié, L. Neyrand, M. Borret, Paris 1993. – Cyrille d'Alexandrie: <i>Lettres Festales VII-XI</i> . Tome II ... Texte grec par W.H. Burns. Traduction ... par L. Arragon, P. Évieux, R. Monier, Paris 1993. (= <i>Sources Chrétiennes</i> 379, 383, 385, 389, 392) (W. Gessel) . . . . .	256
---	-----

M. Lattke, <i>Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie</i> , Freiburg/Schweiz und Göttingen 1991 (W. Gessel) . . . . .	258
--	-----

M. Franzmann, <i>The Odes of Solomon: An Analysis of the Poetical Structure and Form</i> , Freiburg/Schweiz und Göttingen 1991 (J. Wehrle) . . . . .	260
--	-----

W. Strothmann u. a., <i>Konkordanz zur syrischen Bibel</i> , Wiesbaden 1973ff. – G.A. Kiraz, <i>A Computer Generated Concordance to the Syriac New Testament</i> , Leiden 1993 (H. Kaufhold) . . . . .	262
--	-----

S.H. Griffith, <i>Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine</i> , Aldershot 1992 (H. Kaufhold) . . . . .	266
--	-----

C.J. Cuming, <i>The Liturgy of St Mark</i> , Rom 1990 (G. Winkler) . . . . .	267
--	-----

J.R.K. Fenwick, <i>The Anaphoras of St Basil and St James</i> , Rom 1992 (G. Winkler) . . . . .	269
---	-----

G.A.M. Rouwhorst, <i>Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe</i> , Leiden 1989 (G. Winkler) . . . . .	277
--	-----

J. Isaak, <i>Ṭaksā d-ḥussāyā. Le rite du pardon dans l'Église syriaque orientale</i> , Rom 1989 (G. Winkler) . . . . .	278
--	-----

E. Hammerschmidt, <i>Studies in the Ethiopic Anaphoras</i> , Stuttgart 1987 (G. Winkler) . . . . .	280
--	-----

E. Giraudo, <i>Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia</i> , Rom 1989 (G. Winkler) . . . . .	283
<i>Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki</i> , ed. P.O. Scholz et al., Albstadt 1992 (W. W. Müller und M. Cyran) . . . . .	283
<i>Encyclopédie Maronite</i> , 1, Kaslik/Liban 1992 (H. Suermann) . . . . .	288

## Anschriften der Mitarbeiter

- Prof. Dr. JULIUS ASSFALG, Kaulbachstraße 95/III, D-80802 München.  
Prof. Dr. W. BAARS, Akerdijk 272, NL-1171 RC Badhoevedorp.  
cand. phil. MONIKA CYRAN, Schloßstr. 10 A, D-35216 Biedenkopf-Breidenstein.  
Prof. Dr. WACHTANG DJOBADZE, 4200 Parkside Pl, Carlsbad CA 92008-3673, USA.  
Prof. Dr. MICHEL VAN ESBROECK SJ, Kaulbachstraße 31 a, D-80539 München.  
Dr. GEERT JAN VAN GELDER, Rijksuniversiteit Groningen, Faculteit der Letteren, Vakgroep Talen en Culturen van het Midde Oosten, Postbus 716, NL-9700 AS Groningen.  
Professor Dr. WILHELM GESSEL, Gerhart-Hauptmann-Straße 19, D-86415 Memming.  
Prof. Dr. JAN HELDERMAN, Ampèrestraat 46, NL-1171 BV Badhoevedorp.  
Dr. BO HOLMBERG, Vårvädersvägen 4 F, S-222 27 Lund.  
Prof. Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, D-81677 München.  
DDr. BARBARA MAIER, Keltenweg 10, A-5101 Bergheim bei Salzburg.  
Prof. Dr. WALTER W. MÜLLER, Seminar für Semitistik, Wilhelm-Röpke-Straße 6 F, D-35032 Marburg.  
Lecturer Dr. ANDREW PALMER, University of London, School of Oriental and African Studies, Department of the Study of Religions, Thornhaugh Street, Russell Square, GB-London WC1H OXG.  
Dr. HARALD SUERMANN, Platanenweg 21, D-52249 Eschweiler.  
Professor Dr. JOSEF WEHRLE, Institut für Biblische Exegese der Universität München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München.  
Prof. Dr. GABRIELE WINKLER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Hölderlinstraße 19, D-72074 Tübingen.  
Dr. BERND WITTE, Seminar für Ägyptologie und Koptologie der Westfälischen Wilhelmsuniversität Münster, Schlaunstraße 2, D-48143 Münster.



## Abkürzungen

AnBoll	= Analecta Bollandiana
Bardenhewer	= O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i. B., I <sup>2</sup> 1913, II <sup>2</sup> 1914, III <sup>3</sup> 1923, IV 1924, V 1932.
Baumstark	= A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte (Bonn 1922)
BGL	= Bibliothek der griechischen Literatur
BHG	= Bibliotheca Hagiographica Graeca
BHO	= Bibliotheca Hagiographica Orientalis
BK	= Bedi Kartlisa. Revua de kartvéologie
BKV <sup>2</sup>	= Bibliothek der Kirchenväter, 2. Auflage
BSOAS	= Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BullSocArchCopt	= Bulletin de la Société d'Archéologie Copte
ByZ	= Byzantinische Zeitschrift
CChr. SL	= Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout 1953 ff.
ChrOst	= Der christliche Osten
CSCO	= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
CSEL	= Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DACL	= Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
DHGE	= Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques
DThC	= Dictionnaire de théologie catholique
EI	= The Encyclopaedia of Islam. New Edition
GAL	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I-II (Leiden <sup>2</sup> 1943-49)
GALS	= C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur – Supplementbände I-III (Leiden 1937-42)
GAS	= F. Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden 1970 ff.
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Graf	= G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I-V = Studi e testi 118 (Città del Vaticano 1944), 132 (1947), 146 (1949), 147 (1951) und 172 (1953).

HO	= B. Spuler (Hrsg.), Handbuch der Orientalistik
JSt	= Journal of Semitic Studies
JThS	= Journal of Theological Studies
LQF	= Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche ( <sup>2</sup> 1975 ff.)
MUSJ	= Mélanges de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth)
OLZ	= Orientalistische Literaturzeitung
OrChr	= Oriens Christianus
OrChrA	= Orientalia Christiana Analecta
OrChrP	= Orientalia Christiana Periodica
OrSyr	= L'Orient Syrien
OstkSt	= Ostkirchliche Studien
PG	= P. Migne, Patrologia Graeca
PL	= P. Migne, Patrologia Latina
PO	= Patrologia Orientalis
POC	= Proche-Orient Chrétien
PTS	= Patristische Texte und Studien (Berlin)
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
RE	= Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (Leipzig <sup>3</sup> 1896-1913)
REA	= Revue des Études Arméniennes
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart ( <sup>3</sup> 1957 ff.)
ROC	= Revue de l'Orient Chrétien
RRAL	= Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung
ThWNT	= G. Kittel † – G. Friedrich (Hrsg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	= Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
VigChr	= Vigiliae Christianae
ZA	= Zeitschrift für Assyriologie
ZAW	= Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZDMG	= Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirchen
ZSem	= Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete

## Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheitsevangeliums des Pseudo-Thomas (Fortsetzung)\*

Es folgt nun die bekannte und berühmte Passage über das merkwürdige Benehmen Jesu in der Schule und seine rätselhaften Aussagen über das Alphabet.

5. »Und der Lehrer Zachäus sagte zu Joseph (sagte zum Vater Jesu: bring ihn mir«, Gött. MS): ›Ich, ja ich, werde ihn alles Geeignete lehren.‹ Und er ließ ihn in die Schule eintreten. Als er hineingegangen war, schwieg er. Der Schriftgelehrte Zachäus aber begann ihm (die Buchstaben) von A an vorzusagen, und viele Male wiederholte er ihm jenes ganze Alphabet. Und er sagte zu ihm, er solle reagieren und ihm nachsprechen. Er aber schwieg.« (syr. p. 13,24-14,5)

Der Übersichtlichkeit wegen nehmen wir die beiden anderen Alphabet-Passagen an dieser Stelle ebenfalls auf:

»Als Joseph nun sah, daß er intelligent war, da wollte er, man sollte ihn das Schriftsystem lehren. Und er brachte ihn in das Haus eines Schriftgelehrten hinein.

Und der Schriftgelehrte sprach zu ihm: ›Sag A.‹ Und Jesus sagte es. Sodann fügte der Schriftgelehrte hinzu, er solle B sagen. Und Jesus sprach zu ihm: ›Sag mir zuerst, was A ist, erst dann werde ich zu dir über das B reden.‹« (syr. p. 15,12-16).<sup>113</sup>

»Ein Schriftgelehrter aber sagte zu Joseph: ›Liefere ihn mir aus, und ich, ja ich, werde ihn lehren.‹ Jesus nun ging in das Haus des Schriftgelehrten hinein, und er nahm eine Schriftrolle. Er las jedoch nicht, was geschrieben stand, sondern sehr große Wunder.« (syr. p. 15,20-23)

Das Resultat der recht herausfordernden Worte Jesu ist in den beiden ersten Malen, daß der Lehrer gleich anfängt, ihn zu prügeln. Das dritte Mal bleibt die Auswirkung wunderbar in der Schwebe.<sup>114</sup> Übrigens werden wir unten auf die beiden ersten Reaktionen des näheren eingehen, weil bestimmte Ausdrücke und Begriffe eine gesonderte Behandlung erwünscht machen.

Daß die Alphabetgeschichte zweimal, in einigen Versionen gar dreimal begegnet, ist an sich schon ein Anzeichen dafür, wie kompliziert der Werdegang

\* Der erste Teil dieses Aufsatzes ist in OrChr 77 (1993) 191-226 erschienen.

113 Vgl. die lateinische Übersetzung des syrischen Textes bei Tischendorf aO respektive S.149 (c.VI des PsTh) und 153 (c.XIV). Selbstverständlich steht A für Aleph und B für Bet. Das Gött. MS hat p. 15,12-23 leider eine Auslassung.

114 Jesus schaut wohl hinter den Buchstaben wunderbare göttliche Mysterien. Siehe weiter unten zur Buchstabenmystik.



des PsTh gewesen sein muß. Wurde vielleicht diese Alphabetgeschichte (neben anderen) zunächst mündlich tradiert, bevor sie in verschiedenen Redaktionen niedergeschrieben wurde?<sup>115</sup> Wie dem auch sei, man kann in der vorliegenden syrischen Fassung von einer Steigerung sprechen. Erst beharrt Jesus auf seinem Schweigen (und wird geschlagen), dann fragt er nach Auskunft (und wird geschlagen), und schließlich sieht er hinter den Buchstaben große Wunder. Von einem Lob oder Tadel der Umstehenden (Lehrer, der Menge usw.) ist nun gar keine Rede mehr. Da nun schon soviel über diese Geschichte publiziert worden ist, ist nur eine kurzgefaßte Behandlung der Stelle angemessen.

Das Benehmen Jesu den Lehrern gegenüber ist dem Verhalten normaler fünfjähriger Kinder völlig zuwider, es zeigt demnach seine außerordentliche Intelligenz auf. Davon zeugt vor allem die zweite Stelle. Sie ist nun aber zugleich das Anzeichen auf Exklusivität seines Falles. Denn man sollte sich in Erinnerung rufen, daß es in der Antike mehrere Fälle der sogenannten *intelligentia praecox* gab. Damit ist jedoch meistens die besondere Fähigkeit zum Lernen im zarten Jugendalter gemeint. In diesem Sinne werden in den Quellen öfters aufgeführt: Cyrus, Epicurus, Solon, Themistokles, Dion (Platos Schüler), Aeschines, dann eben auch Homer und Alexander (der Große) wie auch Cicero. Im jüdisch-hellenistischen Bereich beteuern Philo und Josephus die sich sehr früh ausweisende Intelligenz des Mose.<sup>116</sup> Fast könnte man sagen, Wunderkinder waren in der antiken Welt gang und gäbe. Im PsTh jedoch begegnen wir einem dreisten, unsympathischen (wie gewöhnlich in diesem Kindheitsevangelium) Jesus, der gleich gegen seine Lehrer aufbegehrt. Wie ganz anders ist das Bild jener Kinder, auf deren Geschichte man schon als Quelle der vorliegenden Geschichte hingewiesen hat! Ich meine die Geschichte von Si-Osiris, von Buddha und von Aḥīkar. Der letztgenannte wurde von McNeil konzis aufgeführt. Bekanntlich handelt es sich in der Aḥīkar-Sage um Aḥīkar, den Wesir des assyrischen Königs Sanherib, der in Ungnade fällt, dann doch wieder in sein Amt eingesetzt wird und über den König von Ägypten siegt. In diese Rahmenerzählung sind jedoch eine Menge Sprüche, Weisheitslehren, Fabeln usw. aufgenommen, die diese ursprünglich wohl assyrische Erzählung, von der schon um 500 v. Chr. eine ara-

115 Vgl. mit Recht Gero aO S. 56 Anm. 1: »... first versions of our present TE were not written down before the fifth century. Individual incidents may have attained earlier literary fixation. (In the case of the Alpha-Beta story this certainly did happen)«. So auch L. van Rompay, *De Ethiopische versie van het Kindsheidsevangelie volgens Thomas de Israëliet*, in A. Théodorides e.a., *L'Enfant dans les civilisations orientales*, Leuven 1980, S. 131 Anm. 44 (siehe auch unten Anm. 159).

116 Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1970<sup>8</sup>, S. 327; mit vielen Belegstellen H. J. de Jonge, Sonship, Wisdom, Infancy Luke II, 41-51 a, *NTS* 24 (1978), S. 340-341. Vgl. noch Bultmann, *Ergänzungsheft zur Geschichte* usw., ed. G. Theissen u. Ph. Vielhauer, Göttingen 1971<sup>4</sup>, S. 111 unter ›Motive‹.

mäische Version vorlag, der Gattung der Weisheitsdichtung zuweisen.<sup>117</sup> McNeil führt nun einen Spruch auf über einen Wolf, der in die Schule gebracht, das Alphabet des Lehrers auf geistreiche Weise fortführt mit »Ziege und Lamm in meinem Bauch«. McNeils Aussage: »I suggest that the source of this legend (= die unserer Stelle im PsTh, H.) is to be found in the Story of Ahikar«<sup>118</sup> ist unbegründet, weil das Material für ein solches Votum nicht tragfähig ist, handelt es sich doch in dieser Fabel überhaupt nicht um ein begabtes Kind, das wirklich in kürzester Zeit das ganze Alphabet lernt usw. Bei der Suche nach Parallelen ist man, wie hier wiederum demonstriert wird, der Gefahr ausgesetzt, anderswoher stammende Gedanken in den Text hineinzublen-den.

Dem PsTh näher kommt die Geschichte über Si-Osiris (= Sohn, *c1*, des Osiris<sup>119</sup>). Die Erzählung findet sich in einem demotischen Papyrus, um die Zeitenwende anzusetzen, und sie betrifft den Setne-Khamwas (Khamwas war der vierte Sohn des Ramses II., siehe oben die Geschichte über Naneferkaptah) und seine Frau Mehusekhe und ihren Sohn Si-Osiris. Sie hatten die Götter angefleht, ihnen einen Sohn zu schenken. Ihre Bitte wird ihnen gewährt und Si-Osiris wird geboren. Von ihm heißt es dann: »When the boy (Si-Osire) was one year old, people said of him: ›He is two years old‹. When he was two (years) old, they said: ›He is three years old ... He grew big and strong; he was put in school.‹ (After a short time he surpassed) the scribe who had been given him for instruction. The boy Si-Osire began to recite writings with the scribes of the House of Life in (the temple of Ptah) ... (When the) boy Si-Osire (reached) twelve years of age, it came to pass that there was no (scribe and learned man) in Memphis (who could compare) with him in reciting spells and performing magic« (nach Lichtheim<sup>120</sup>).

Diese Passage aus der Setne II-Geschichte, die deswegen berühmt ist, weil sich in ihr wohl die Quelle des Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19-31) findet, bringt wie im PsTh einen hochintelligenten jungen Knaben auf die Bühne, der seine Lehrer zwar überbietet, sie aber eben nicht herausfordert. Mag der Erzählstoff auch derselbe sein (der Knabe, die Schule,

117 Vgl. H. Gese in *RGG* VI, Sp. 1579 ult; E. G. Kraeling *RGG* II, Sp. 418 und W. Baumgartner *RGG* V, Sp. 692.

118 Vgl. B. McNeil, Jesus and the Alphabet, *JTS* 27 (1976) S. 126-128 (als ›short note‹). Das Zitat findet sich auf S. 127. McNeil gibt die syrische, arabische und armenische Version des Spruches (in Übersetzung).

119 Vgl. W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique* aO, S. 182.

120 Vgl. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, aO, S. 139 und 142. Es handelt sich hier um Pap. British Mus. 604 verso. Siehe oben Anm. 45. Hinweise auf Si-Osiris bei Meyer, *Handbuch* aO S. 137; Bultmann aO S. 328; de Jonge aO S. 341 und Doresse, aO S. 61 (mit Beschreibung der beiden demotischen Papyri und dem Text auf einem Krug).

die Lehrer) wie im PsTh, die Ausrichtung im PsTh (die Buchstabenmystik, die dreiste Haltung Jesu) ist jedoch eine ganz spezifische und kennzeichnende.<sup>121</sup>

Die Buddhalegende schließlich kommt der Alphabetgeschichte im PsTh sehr nahe. Als Buddha zur Schule kam, geschah laut der Lalita-Vistara X folgendes: »Als der Knabe das Alter erreicht hatte, um Unterricht zu empfangen, wurde er mit großem Pomp zur Schule gebracht. Der Glanz, der von ihm ausstrahlte, war so überwältigend, daß der Lehrer, Viçvâmitra genannt, beim Hereintreten des jungen Boddhisattva vornüberfällt. Ein Engel richtet ihn wieder auf. Daraufhin fragt der Boddhisattva ihn: ›Welche Schrift wirst du mich lehren?‹ Er nennt gleich die Namen von 64 Alphabeten. Der Lehrer ruft voller Erstaunen und Bewunderung aus, er, der Boddhisattva, sei größer als alle Götter...«.<sup>122</sup> Erst zum Schluß werden wir eine Folgerung zur Herkunft ziehen, doch läßt sich jetzt schon sagen, daß das wunderbare Wissen des Kindes und die Wirkung auf die Lehrer in beiden Erzählungen einander erstaunlich ähnlich sind.<sup>123</sup>

Angesichts der drei oben aufgeführten Passagen konzentrieren wir uns nun weiterhin auf den Ausruf des Jesusknaben: »Sag mir zuerst, was A ist, erst dann werde ich zu dir über das B reden«. Die verschiedenen Versionen haben diesbezüglich recht differente Fassungen, die Gero sehr zweckmäßig in einer Tabelle verzeichnet hat.<sup>124</sup> Bekanntlich findet man den vielleicht ältesten erreichbaren Wortlaut der Aussage bei Irenäus in dessen *Adv. haer.* I, 20,1, wo es in bezug auf die Markosier<sup>125</sup> heißt: »Sie nehmen auch jene Betrügerei hinzu, daß, als der Herr ein Kind war und das Alphabet lernte und der Lehrer ihm sagte, wie es Gewohnheit ist: ›Sag Alpha‹, da habe er geantwortet: ›Alpha‹. Als der Lehrer weiter befahl, Beta zu sagen, habe der Herr geantwortet: ›Du, sage mir zuerst, was das Alpha ist, dann werde ich dir sagen, was das Beta ist‹. Das verstehen sie so, daß nur er das Unbekannte verstand, was er am Bild des Alpha offenbarte.«<sup>126</sup> In derselben, wenn nicht in früherer Zeit (vor 150) wurde die Epistula

121 Vgl. die Literaturangaben in bezug auf Lk 16 bei Lichtheim aO S. 126-127. Die Bemerkung de Jonges aO S. 341 »the myth of Si-Osire (in bezug auf Lk 2 unter Verweis auf Bultmann) ... seems to reflect the same literary tradition, but may well have been influenced by Greek biography, if not by Luke II itself«, ist unzulässig. Schon aus Lk 16 geht hervor, daß Lukas nicht als auctor, sondern receptor bezeichnet werden könnte.

122 Vgl. G.A. van den Bergh van Eysinga, *Indische invloeden* aO, S. 95. Einen deutschen Text findet man bei Meyer aO S. 142, es betrifft H. Jacobis deutsche Übersetzung der Untersuchung von H. Kern, *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*, Haarlem 1882 (Leipzig 1882) Vol. I, S. 41f. Vgl. noch Conrady aO S. 403.

123 Vgl. die Übereinstimmungen bei van den Bergh van Eysinga aO S. 97. Dort auch die Mitteilung, die Lalita Vistara stamme aus dem ersten Jahrhundert.

124 Siehe Gero aO S. 71-72 und Meyer aO S. 137-138.

125 Vgl. zu dem von Irenäus kräftig bekämpften Markus dem Magier, der im Rhonetal wirkte (wohl um 170), Sagnard, *Gnose* aO S. 64, Anm. 2; 82-83 und 358 wie auch F. Dornseiff, *Das Alphabet* aO, S. 126.

126 Siehe Harvey aO I, S. 177-178, Tischendorf aO S. 146 (Apparat). Vgl. De Santos Otero, *Los*



Apostolorum verfaßt.<sup>127</sup> Ebenda im nur in äthiopischer Übersetzung erhalten gebliebenen Kap. IV heißt es: »Dies tat unser Herr Jesus Christus, welcher von Joseph und Maria, seiner Mutter, in die Lehre geschickt worden war. Und als derjenige, der ihn lehrte, ihm sagte: ›Sprich Alpha‹, da antwortete er und sprach: ›Du, sage mir zuerst, was Beta ist.‹ Diese Tatsache, die da geschehen ist, ist wahrhaftig und wirklich.«<sup>128</sup> Es ist bedeutungsvoll, daß die Alphabetgeschichte eben auch in die anti-gnostische, judenchristlich-palästinensisch geprägte, möglicherweise in Ägypten entstandene *Epistula Apostolorum* Aufnahme fand.<sup>129</sup> Das würde bedeuten, daß die Geschichte an sich nicht unbedingt aus einem gnostischen Milieu proprio sensu herrühren mußte. Immerhin, eine esoterische geheimnisvolle Alphabetdeutung war bei den Gnostikern recht beliebt. Daß für die Markosier das Alpha τὸ ἄγνωστον, das Unbekannte oder gar das Unerkennbare bedeute, besagt schon viel. Denn Markus Magus selbst hat eine ausgewogene Buchstabenlehre entwickelt. Sie wurde mustergültig dargestellt von F. Dornseiff, der Markus sehr treffend »den griechischen Klassiker der Buchstabenmetaphysik« genannt hat.<sup>130</sup> Für Markus hatten die Buchstaben vor allem einen arithmologischen Sinn. Das Delta, der vierte Buchstabe, umfasse beispielsweise das ganze Pleroma, das in der Urtetras wurzele. Die Apokatastasis (die Wiederherstellung der Urruhe des Pneuma/des Vaters nach der Vernichtung alles Stofflichen, Demiurgischen) setze ein, wenn alle Buchstaben (= die dreißig Äonen) zusammenkommen und einen Ton zum Klingen bringen werden. Die sieben Vokale (A, E, H, I [= Iesous, die Mitte], O, Y und Ω) werden durch die sieben Himmel »gesungen«, jeder durch den seinigen. Und das Lambda, d. h. der Logos, bedeute, daß der Logos herabgestiegen sei, um seinesgleichen zu suchen, so wie der elfte Buchstabe (das Lambda) den zwölften (das My) sucht und zu erkennen gibt, daß das M aus zwei Lambdas (ΛΛ) bestehe.<sup>131</sup> Aber schon früher im Evangelium Veritatis (um 150) werden p. 23,3-18 die Äo-

*Evangelios* aO S. 308, Anm. 24. Andere Übersetzung bei W. Foerster u. a., *Die Gnosis* aO I, S. 281.

127 C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (= *Epistula Apostolorum*), Leipzig 1919 (1967) S. 371 und 402 setzt diese Schrift zwischen 160 und 170 an. Dagegen datiert M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, Berlin 1965, S. 116 sie früher, und zwar in die erste Hälfte des 2. Jh.s; vgl. C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London 1979, S. 54 und 50-51.

128 Siehe Schmidt aO S. 29.

129 Schmidt optierte für Klein-Asien als Entstehungsgebiet aO S. 364-365, 388 und 402. Wir pflichten Hornschuh bei, der aO S. 103-115 seine Gründe für Ägypten als Entstehungsgebiet zusammenfaßt. Vgl. zu unserer Passage aus dem PsTh Schmidt aO S. 226-227 und Hornschuh aO S. 10.

130 Dornseiff aO S. 128. Siehe zur Lehre des Markus ebenda S. 126-133. Er erwähnt die hier behandelte Passage S. 21 und 132. Vgl. zur Buchstabenmystik noch Kittel in *TWNT* s.v. ΑΩ I, S. 3 und Delling s.v. στοιχεῖον *TWNT* VII S. 671-672.

131 Vgl. Dornseiff aO bzw. S. 129-131 und 132, wie Sagnard aO S. 384.

nen als Buchstaben der Wahrheit betrachtet<sup>132</sup>, nur lesbar für die Erkennenden.<sup>133</sup> Übrigens haben die mystischen Deutungen des aus dem Alphabet verschwundenen Buchstaben Episemon, Digamma, *F* (Waw) mit dem Zahlenwert 6, durch Markus – der ihn einerseits auf Christi Taufe und Verklärung auf dem Tabor, andererseits auf den Mangel der Sophia bezieht – großen Einfluß auf Clemens von Alexandrien gehabt.<sup>134</sup> Aber nicht nur auf ihn. Denn aus derselben Zeit, jedenfalls aus dem zweiten Jahrhundert, stammt eine silberne Scheibe oder Lamelle, auf der eine Invokation in bezug auf das Waw (das Episemon), d. h. auf Christus geschrieben steht: »Waw Fils de Théos, le Grand, le Fort, le Saint Dieu...« usw. Dupont-Sommer zufolge ist die Sprache der in Estrangela verfaßten Inschrift eine Art christlich-palästinensisches Aramäisch, das auf Nord-Syrien als Ursprungsort hinweise.<sup>135</sup> Der gnostische Charakter der Inschrift ist offensichtlich. Die Waw-Symbolik ist ebenfalls bezeugt in einer wohl aus dem 6. Jahrhundert herrührenden Auseinandersetzung (unter dem Namen eines Apa Seba) über die Geheimnisse der griechischen Buchstaben, die in koptischer Übersetzung in einem MS aus dem Jahre 1393 erhalten ist. Darin wird das Waw als Zeichen Christi gleichfalls aufgeführt.<sup>136</sup> Aus diesem sonderbaren und wirren, von Dornseiff und Dupont-Sommer<sup>137</sup> schon angeführten Traktat sei doch einiges als Beispiel der Buchstabenmystik erwähnt: Die syrische Sprache sei die erste der Sprachen und die des Adam; die syrischen Buchstaben seien von Gott

132 Siehe M. Malinine u. a. *Evangelium Veritatis*, Zürich 1956, S. 17 (EV 23,3-18) und H. W. Attridge (Ed.), *Nag Hammadi Codex I*, Leiden 1985 (= NHS XXII), S. 90-91.

133 Attridge aO S. 68 weist hin auf »the Marcosian alphabetic speculation«, ein Hinweis, der in der editio princeps, Malinine u. a., fehlt.

134 Vgl. zu Markus' Deutung der Verklärung bei Irenäus *Adv. haer.* I, 14,6 (Harvey, S. 140-141), Sagnard aO S. 376-378, wo auch Clemens Al. *Stromateis* VI,16 aufgeführt wird. Weiterhin in bezug auf den Mangel der Sophia ebenfalls mit Hilfe des Digammas *Adv. haer.* I,16,1 (Harvey, S. 158) vgl. Sagnard aO S. 382. Auch Hippolyt erwähnt Markus' Arithmologie *Ref.* VI,52 (Marcovich, aO S. 272-273). Vgl. noch Dornseiff aO S. 130.

135 A. Dupont-Sommer, *La Doctrine Gnostique de la Lettre »Waw« d'après une lamelle araméenne inédite*, Paris 1946. Vgl. ebenda S. 98-101 zu Ort und Zeit. Das Zitat findet man in der Übersetzung, S. 11. Vgl. weiterhin zu Markus' Lehre S. 40-50, sehr treffend. Kurzgefaßt und richtig über das Episemon: »il es compté en tant qu'homme, c'est-à-dire que son humanité correspond au nombre six, mais sa divinité est habituellement cachée, comme est cachée la lettre... disparue de l'alphabet«, S. 49.

136 Siehe A. Hebbelynck, *Les Mystères des Lettres Grecques d'après un manuscrit copte-arabe*, *Le Muséon* 1 (1900), S. 1-36, 105-136, 269-300 und 2 (1901), S. 5-33, 369-415. Zum Waw aO (1901), S. 378-379 und 384-385. Amélineau hatte vorgeschlagen, Apa Seba mit dem palästinensischen Kloostervorsteher Sabas (439-532) zu identifizieren. Diese Hypothese wird jedoch dadurch ausgeschlossen, daß der Autor der Schrift augenscheinlich das arabische Alphabet kannte (vgl. im letzten Teil S. 390 und 396 zB). Vgl. weiterhin zum Problem der Autorschaft Hebbelynck aO S. 7-10 (1900) und Dupont-Sommer aO S. 52.

137 Vgl. Dornseiff aO S. 14, Anm. 1 und Dupont-Sommer aO S. 51-60 (ausführlich). Es handelt sich um MS Huntington Nr. 393, ein Pergamentcodex (copto-arabicus) der Bodleian Library (Oxford). Das MS war im 18. Jh. u. a. Jablonski schon bekannt.

in steinerne Tafeln gezeichnet.<sup>138</sup> Dann heißt es hinsichtlich des griechischen Alpha, es sei »das Bild des Geistes Gottes, der da geht und der da kommt auf dem Wasser (πΤΥΠΟΣ ΜΠΕΠΗΝΑ ΜΠΝΟΥΤΕ ΠΑΙ ΕΤΝΑ ΕΤΝΗΥ ΖΙΧΝ ΜΜΟΟΥ)«. <sup>139</sup> In diesem Teil der Schrift handelt der Autor nun unerwartet über das hebräische bzw. das semitische Alphabet: das Aleph bedeute Übereinstimmung und das Fundament, Bet bedeute das Haus (αλεφ ετε παι πε πτματ μν τσντε βεε ετε παι πε πνι) usw.<sup>140</sup> Diese Deutungen sind nicht fern von der des Euseb, der in seiner *Praeparatio evangelica* XI,6,34f. aussagt: das Aleph »σημαίνει μάθησιν...«, das Bet »τὸν οἶκον ὀνομάζουσιν...«, das Gimel »τὴν πλήρωσιν ὀνομάζουσιν...« und das Daleth »τὰς δέλτους καλοῦσι...« was mit dem (späteren) koptischen Text übereinstimmt.<sup>141</sup> Wichtig ist, daß Hieronymus in seinem Brief an seine Schülerin Paula ihr die Geheimnisse der hebräischen Buchstaben erklärt: »Aleph interpretatur ›doctrina‹, Beth ›domus‹, Gimel ›plenitudo‹, Daleth ›tabularum‹, He ›ista...‹.«<sup>142</sup> Hieronymus hat überdies die Klosterregel Pachoms, des Begründers des koinobitischen Mönchtums, und andere Schriften von ihm aus dem Koptischen in das Lateinische übersetzt und dabei gelegentlich über die *lingua mystica* Pachoms gehandelt.<sup>143</sup> Und tatsächlich findet sich bei ihm eine Buchstabenmystik vor allem im Sinne einer Geheimsprache, in der er mit Brüdern korrespondierte. Es handelt sich um eine Kryptographie, wobei die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet durch Vertauschen geändert wurde.<sup>144</sup> Schließlich gibt es in koptischen Zaubertexten viele an sich sinnlose

138 Hebbelynck aO S.297 (1900) und S.14-15 (1901).

139 Hebbelynck aO S.371 (1901).

140 Hebbelynck aO S.375 (1901), ähnlich aO S.377 und 385. Vgl. zu τματ Crum, *Coptic Dictionary*, 189<sup>b</sup> und zu πντε Crum aO 345<sup>b</sup>. Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. IX in ep.ad Hebr.* (PGM LXIII, col. 77): »Denn wie bei den Buchstaben das A das Ganze zusammenhält und der Grundstein das ganze Gebäude...«, vgl. Dornseiff aO S.21. Auch hier begegnet der Gedanke des Fundaments.

141 Vgl. K. Mras, *Eusebii Werke. Die Praeparatio Evangelica*, Bd. II (Bücher XI-XV) Berlin 1956 (= GCS VIII,2), S.18-19 und G. Favrelle/E. des Places, *La préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée*, Paris 1982 (SC, 292) S.84-85; das Wort ἡ δέλτος meint die Schrifttafel. Die vier ersten Buchstaben werden also gedeutet als »Wissenschaft«, »Haus«, »Erfüllung« und »Tafel«. Vgl. für das weitere Alphabet die Übersicht bei Dupont-Sommer aO S.57. Es ist wichtig zu bemerken, daß interessanterweise schon I. de Beausobre, *Histoire critique* aO I, S.368 Eusebs Auseinandersetzung über die vier Buchstaben erwähnt.

142 Vgl. J. Labourt, *Saint Jérôme Lettres*, Paris 1951 (Collection Budé) tom. II, S.31-35 (epistula XXX). Diesbezüglich S.33 (XXX,5). Vgl. noch Dupont-Sommer aO S.51, Anm. 1 und de Beausobre aO S.369.

143 Vgl. für Hieronymus Übersetzung der Regel Pachoms MPL XXIII, Sp.61-86. Vgl. ebenda c.56,9 (Sp.64-65): »aiunt... quod Pachomio, cornelioque et Syro... angelus linguae mysticae scientiam dedit, ut scriberent sibi et loquerentur per alphabetum speciale«. Auch Hebbelynck aO S.10, Anm. 4 und Dupont-Sommer aO S.51, Anm.2 erwähnen diese Stelle. Siehe über die Beziehungen zu und die Bekanntschaft des Hieronymus mit dem ägyptischen Mönchtum B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München 1969, S.198-199 und 215.

144 Vgl. zur Geheimsprache bzw. der *lingua mystica* Pachoms c.s. M. Krause, *Lexicon der Ägypto-*

Buchstaben- und Vokalreihen, die man als *litterae Ephesiae* zu bezeichnen gewohnt ist.<sup>145</sup> Die Ausdeutungen, die im rabbinischen Schrifttum für die Buchstaben bzw. für das Alphabet gefunden worden sind, bilden eine Thematik für sich. So kann beispielsweise das Aleph stehen für: »Ich öffne die Zunge und den Mund (zum Lob Gottes usw.)« (אפתח לשון פה), oder es heißt vom Bet, die Schöpfung sei mit einem Bet (das nur hinten, zum Nachfolgenden offen ist) angefangen, damit wir nicht fragen sollen, was es wohl vor dem Anfang (Gen 1,1) gegeben haben könnte, sondern nur die Heilsgeschichte hören . . .<sup>146</sup> Selbstverständlich bildet das Alphabet in der Kabbalistik ein Untersuchungsfeld für sich.<sup>147</sup> Immerhin kann man aus dem aufgeführten Material den Schluß ziehen, daß die »Buchstabenmystik« oder das »Abhören« der Buchstaben auf in ihnen verborgene Geheimnisse ein im Altertum weit verbreitetes Phänomen gewesen ist.

Wenden wir uns nunmehr dem uns vorliegenden syrischen Text zu. Dabei gilt es erst einmal zu bemerken, daß hier die Sätze, in denen Jesus den Zachäus einen Heuchler schilt und anfängt, ihn auszufragen (ἀποστοματίζειν)<sup>148</sup>, fehlen. Weiterhin muß anerkannt werden, daß der Wortlaut des Syriers auf den ersten Blick kein gnostisches Gedankengut aufzuweisen scheint. Sieht man jedoch näher zu, zeigt sich folgendes. In der ersten Stelle verharrt Jesus im Schweigen und in der zweiten macht er dem Lehrer auf provozierende Weise den Vorwurf, er sollte erst einmal sagen, was das Aleph bedeute. Die Verurteilung und möglicherweise auch das Schweigen atmen schon gnostischen Geist. Das gilt um so mehr vom Ausfragen in der griechischen Version. Dazu sei vollständigkeitshalber erst einmal einiges bemerkt. In lupenreinen gnostischen Schriften sind es die Jünger/Apostel/Schüler/Gnostiker, die den Erlöser und Offenbarer um Auskünfte

logie, Wiesbaden 1979, Bd. III, Sp. 711 und ders. RAC I (Supplement 1985), Sp. 83 und F. Wisse, *Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in early Coptic Monasticism I, Cryptography, Enchoria IX* (1979), 101-120, vor allem S. 104-105 für das »System«.

145 Vgl. zu τὰ Εφεσια γράμματα Clemens Al. *Strom.* V,8,45,2. Vgl. dazu ebenfalls F. Lübker, *Reallexikon des klassischen Altertums*, Leipzig 1914<sup>8</sup>, S. 332; Dornseiff aO S. 36, Anm. 3 und 4 und A. M. Kropp, *Ausgewählte Zaubertexte*, Brüssel 1930, Bd. III, S. 135-136. Zu Zaubertexten mittels Buchstaben vgl. Mras aO S. 19, App. zu Z. 10. Interessanterweise finden sich auch sehr viele Vokalreihen im Ägypterevangelium der Nag Hammadi-Funde, siehe A. Böhlig u. a., *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2 The Gospel of the Egyptians*, Leiden 1975 (= NHS IV), S. 67. Um so mehr finden sich Vokale, Konsonanten und eine merkwürdige Buchstabenlehre in großer Häufung in Marsanes NHC X,1:19-40. Auch in der Pistis Sophia (Codex Askew) begegnen viele Vokalreihen.

146 Vgl. zu Aleph Ginzberg, *Legends* aO V, S. 62 und zu Bet (Midrash Bereschit rabba I,10) H. Freedman/M. Simon, *Midrasj Rabba*, London 1939, Vol. I (Genesis) S. 9.

147 Vgl. Dornseiff aO S. 135-136 und 139-142.

148 Vgl. Tischendorf aO S. 145 (mit ἀποστοματίζειν!) und De Santos Otero, *Los Evangelios* aO S. 303 (interrogar). Zu denken ist auch an Lk 11,53, wo Jesus selbst von den Pharisäern ausgefragt wird, vgl. W. Bauer (B. Aland), *Griechisch-deutsches Wörterbuch . . . NT*, Berlin 1988<sup>6</sup>, S. 200/201.

über das Pleroma bitten und ihn manches fragen. Diese Dialoge mit dem Erlöser gehören zur Gattung der *Erotapokriseis*.<sup>149</sup> Wir weisen z. B. hin auf das Apokryphon des Johannes (BG) 58,15f.; 64,14f.; 66,13f.; 67,19f.; 68, 13f.; 69,14f.; 70,9f. und 71,2f.; im Dialog des Erlösers (NHC III,5) wie auch im nicht-christlich gnostischen Traktat Zostrianos (NHC VIII,1) werden viele Fragen gestellt.<sup>150</sup> Was nun das Schweigen Jesu (nur im syrischen Text) anbelangt, könnte hinter dem »stolzen« Schweigen dem Lehrer Zachäus gegenüber eine tiefere Bedeutung vermutet werden, nämlich sowohl die Geisteshaltung eines heiligen Schweigens vor den göttlichen Geheimnissen wie die eines angemessenen Schweigens vor dem Unwissenden.<sup>151</sup> Beispiele dieses heiligen Schweigens sind Evangelium Veritatis (NHC I,3) p. 25,22-25 und Tractatus Tripartitus (NHC I,5) p. 55,37f. und 124,18-20.<sup>152</sup> Schließlich betrachten wir den Vorwurf Jesu in der zweiten aufgeführten Stelle. Im Grunde ist hier eine Verurteilung der Unwissenheit, der Unkenntnis, gemeint. In diesem »dummen« Lehrer begegnen wir der regelrecht gnostischen Welt des Demiurgen und seiner Archonten. Obwohl sie sich brüsten und mit ihren Schöpfungstaten und ihrer Macht prahlen, sind sie im Banne der Unwissenheit. Die Unwissenheit wird ihnen vom gnostischen Erlöser vorgeworfen. So ruft in »Hypostase der Archonten« (NHC II,4) p. 92, 22f. die Norea, Evas Tochter, den Archonten zu, sie seien verflucht, und p. 94,25f. erklingt eine Stimme aus der Höhe: »Du irrst, Samael« und gleichfalls p. 95,7f. erklingt die Verurteilung seitens Zoë, der Tochter der Pistis Sophia: »Du irrst, Saklas«. In der verwandten Schrift »Vom Ursprung der Welt« (NHC II,5) ertönt zunächst derselbe Vorwurf p. 103,17f.: »Du irrst, Samael« und am Schluß die Verheißung, die Gnostiker, die Königslosen würden die Götter des Chaos und ihre Kräfte verurteilen (p. 125,11-14). Vielsagend ist auch Tractatus Tripartitus p. 121,5-6, wo es in bezug auf die zum Hylyischen tendierenden Psychiker heißt: »Sie werden verurteilt werden für ihre Unkenntnis und Unwissenheit«.<sup>153</sup> Die treffendste, unserer Stelle am nächsten kommende Aussage finden

149 Vgl. Ph. Perkins, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York 1980, S. 20, 25, 29, 32 und 62. Vgl. ebenda zum gnostischen Dialog S. 19-21 und 25-36 wie auch zu den Fragen S. 52, 55 ff.

150 Vgl. zum Apokr. Joh. Perkins aO S. 91-94; zum Dialog des Erlösers aO S. 36, 62, 107-112 und zum Zostr. aO S. 86-91.

151 Vgl. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978 (= NHS XII), S. 170-171 hinsichtlich des gnostischen Schweigens den Unwissenden gegenüber und gegen das kirchliche Gerede in NHC IX,3 Testimonium Veritatis. Analog ist das bischöfliche Schweigen gegen leeres Gerede bei Ignatius, *Ad Ephes.* VI und XV vor dem Hintergrund des gnostischen Schweigens. Vgl. dazu H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929, S. 24-28 und H. Chadwick, *The silence of Bishops in Ignatius*, *HTR* 43 (1950), S. 169-172.

152 Vgl. Ignatius, *Ad Ephes.* XIX über das Schweigen/die Stille Gottes. Siehe des weiteren Helderman, *Die Anapausis* aO S. 94-96 und Koschorke aO S. 171, Anm. 12.

153 Vgl. R. Kasser u. a., *Tractatus Tripartitus*, pars II, Bern 1975, S. 18-19.

wir im Evangelium Veritatis p. 19,20-27, wo (auf Anregung von Lk 2,46-49: Der zwölfjährige Jesus im Tempel, vgl. unten die Schlußseite PsTh des syrischen MS) die Scheinlehrer von Jesus dessen überführt werden, daß sie »leer« sind. Hier klingt unmißverständlich die Verurteilung jeglicher Aufgeblasenheit und Unwissenheit an.<sup>154</sup> Wie dem auch sei, es dürfte nicht als weit hergeholt betrachtet werden, wenn wir behaupten, daß unsere beiden Stellen eine gnostische Einfärbung durchschimmern lassen.<sup>155</sup>

Dornseiff hatte völlig recht, als er darauf hinwies, daß die vorliegende Passage des PsTh wegen der Ehrfurchtsverletzung den Lehrern gegenüber eine »typisch unjüdische Geschichte« sei.<sup>156</sup> Sie ist tatsächlich eine typisch gnostische Geschichte, wenn man dem Verhalten und dem Benehmen des Knaben Rechnung trägt.<sup>157</sup> Nun gilt es jedoch folgendes zu beachten. Die Alphabetgeschichte braucht in ihrer literarischen Urform überhaupt nicht gnostischer Natur gewesen zu sein. Wir pflichten diesbezüglich Schmidt bei, der in bezug auf die Markosier von »einem ihnen fremden Stoff« sprach und die Übereinstimmung zwischen der Epistula Apostolorum und dem PsTh in dem Sinne auslegte, sie könne »nur auf eine gemeinsame griechische Überlieferung zurückgehen, die wir bis heute nicht kennen«.<sup>158</sup> Ähnlich ist die Aussage Hornschuhs: »Es muß sich um eine . . . frei umlaufende Tradition gehandelt haben«.<sup>159</sup> Eine Geschichte also, die als Schriftwerk erst nachher »gnostifiziert« wurde. Dabei könnte der Werdgang möglicherweise dieser gewesen sein: Im ersten Stadium der Alphabetgeschichte als Erzählung kann von Buddhas wunderbaren Kenntnissen der 64 Alphabete die Rede gewesen sein. Diese Erzählung wurde dann in Ägypten bekannt, wo sie mit der Geschichte des Si-Osiris zusammenwuchs und demnach nachher auch in Alexandrien kursierte und gegebenenfalls den Markosiern bekannt wurde. Im zweiten Stadium (um 160?) wurde sie dann *gnostifiziert* im Sinne gnostischer Arithmologie und Buchstabenmystik. Im dritten Stadium schließlich wurde die Geschichte quasi entgnostifiziert, weil sie dem wachsenden »orthodoxen« Christentum »zu gnostisch war«.<sup>160</sup> Bevor sich dieses Stadium durchgesetzt hatte, könnten sich allenfalls Situationen ergeben haben, auf die Schmidts Aussage zutreffen dürfte: »Der Verfasser der Epistola wenigstens,

154 Vgl. Koschorke aO S. 169.

155 Deshalb ist die Beobachtung von Meyer aO S. 138 zu PsTh c.VII (also nach der Alphabetgeschichte) zutreffend: »Dieser Wortschwall ist nur erträglich, wenn wirklich zuvor gnostischer Tiefsinn entwickelt war.«

156 Dornseiff aO S. 132.

157 Zur gnostischen Grundstimmung der Rebellion und des Protestes vgl. J. Helderman, *Isis as Plane in the Gospel of Truth?*, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1981 (= *NHS XVII*) S. 39-40 und 43-45. Siehe auch oben S. 14, Anm. 72 zum gnostischen spöttischen Verlaichen. Aber kommt Jesus' Benehmen in Mk 11,27-33 und Par. nicht in die Nähe?

158 Schmidt, *Gespräche* aO S. 228 und ebenda Anm. 1.

159 Hornschuh aO S. 10.

160 So Meyer aO S. 137 (Schlußzeilen).

der doch sonst so energisch gegen die Gnostiker zu Felde zieht, ist sich nicht bewußt gewesen, ein gnostisches Buch in Händen zu haben.<sup>161</sup> Was nun an gnostischen Ausdeutungen und Eigentümlichkeiten in den landläufigen christlichen Übersetzungen auch unterdrückt und ausgeblendet sein mag, es gibt noch genügend Anzeichen gnostischer Anwendung und Einfärbung. Das ist auch angesichts der Haltung des Jesusknaben in der behandelten Passage des PsTh der Fall.<sup>162</sup>

Übrigens ist es leicht einzusehen, daß das oben explizierte Benehmen Jesu den Zachäus und den anderen Lehrer ernsthaft erboste. Ihr Grimm über die derbe Ungezogenheit des Knaben dürfte nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Zorn eben nach gnostischem Denken der demiurgischen, der den Archonten verfallenen Welt angehört.<sup>163</sup>

Immerhin meldet PsTh gleich nach den oben behandelten Stellen den Zorn und die Empörung der Lehrer. Der Lehrer, an den Joseph sich gewandt hat, fängt an, Jesus zu prügeln, aber stirbt sofort (syr. MS p. 15,17). Zachäus läßt sich durch seinen Zorn über Jesu Schweigen dazu hinreißen, ihn auf sein Haupt zu schlagen (syr. MS p. 14,6). Die darauf folgende Erwiderung Jesu ist in Anbetracht des Wortlauts recht merkwürdig und rätselhaft. Es heißt nämlich:

6. »Und Jesus sagte: ›Der Schmiedeamboß erteilt, wenn er geschlagen wird, eine Lektion; er spürt (es) nicht. Ich jedoch, ich kann diese Dinge, die von dir gesprochen wurden, mit Erkenntnis und Verstand aussagen.‹ Der Schriftgelehrte antwortete und sagte: ›Dieser ist etwas Großes; er ist entweder ein Gott oder ein Engel oder ich weiß nicht, was ich sagen sollte‹« (syr. p. 14,6-11). Das Gött. Ms. bietet eine andere Reaktion des Schriftgelehrten und zwar: »Er (antwortete) und schrie auf über die Größe seines Wortes und sagte: ›Erbarme dich meiner, der ich im Sterben bin; sie, meine Seele, ist geradeheraus vor meinen Augen, wie auch der Aufbau (die Ordnung) seiner Sprache und die Schönheit seiner Gedanken. Der Herr ist entweder ein Gott oder ein Engel oder was er sagte, ich weiß (es) nicht‹«. (Gött. MS p. 14,9-11).

161 Schmidt aO S. 228.

162 Siehe oben im 1. Teil, *OrChr* 77 (1993) S. 201, und oben S. 1-4. Übrigens gilt es einzusehen, daß eine gnostische Alphabetsmystik auch später weiterhin gewirkt hat. Es ist darum nicht von ungefähr, daß Manis »Lebendiges Evangelium« in 22 Bücher oder Logoi eingeteilt war, entsprechend den 22 Buchstaben des syrischen Alphabets, vgl. Puech in: Hennecke/Schneemelcher aO I, S. 266.

163 Vgl. Apokr. Joh (BG) p. 40,19-41,1: die zwölf Engel des Archigenetors tragen Namen der Lust und des Zornes (οργη), vgl. dazu Jonas, *Gnosis* aO I, S. 395. Der Zorn gehört der Welt der Archonten. So stammt aus den Leidenschaften der Dämonen, und zwar aus der Begierde, laut Apokr. Joh (NHC II,1:18,27), der Zorn (οργη). Siehe ebenfalls Irenäus, *Adv. haer.* I,29,4 (Harvey I, S. 226) in bezug auf die Ophiten, vgl. dazu Jonas aO S. 361. Nach dem Ursprung der Welt (NHC II,5:106,33) ist der Zorn (οργη) eine der Früchte des Todes. Selbstverständlich sind die Gnostiker »das Geschlecht, das nicht wankt« ohne Zorn, vgl. Apokr. Joh (BG) p. 65,14-15 (χωρις βωντ); NHC II,1:25,31 (χωρις οργη; NHC IV,1:40,6 (χω[ρ]ις οργη) und NHC III, 1:33,12 (χωρις οργη). Bekanntlich bilden BG und NHC III die kürzere (ursprünglichere) Version, NHC II & IV dahingegen die längere. Es ist zu beachten, daß im syr. MS des PsTh nie von Jesu Zorn die Rede ist. Dies im Gegensatz zur griechischen Version, siehe c.III (ἡγανάκτησε) und c.IV (πικρανθεῖς), vgl. Tischendorf aO S. 142–143.

Diese Stelle mutet auf den ersten Blick ziemlich dunkel an. Nur die hier behandelten syrischen Handschriften haben das Wort über den Amboß. Der Äthiope hat zwar auch das Amboßwort, aber anders ausgerichtet und wie die kirchenslavische Version auf 1 Kor 13,1 bezogen.<sup>164</sup> Soviel ist erst einmal klar, daß der kleine Jesus, auf dessen Haupt geschlagen worden ist, sich selbst mit einem Amboß vergleicht. Merkwürdig ist, daß der Amboß jemanden belehrt, einem eine Lektion erteilt. Diese Lektion wird doch wohl zum Inhalt haben, daß der Amboß lehrt, er sei unerschütterlich und unempfindlich in all seiner Härte. Das kann u. a. bedeuten, daß der ungeschickte Schmied, der fehlschlägt, sich selbst ein Leid zufügen könnte. Übrigens bleibt der Amboß unter allen Umständen stumm. Man kann mit ihm »haut den Lukas« spielen, er spürt die Schläge nie. Mit Jesus ist es etwas ganz anderes. Er verkraftet die Schläge des Schriftgelehrten wie ein Amboß, d. h. er spürt sie nicht. Dabei bleibt er nicht stumm, sondern er spricht Worte, die den Schriftgelehrten in Staunen setzen, sagt er doch über sich selbst aus, er besitze Erkenntnis und Verstand, so daß er alles Geredete vortragen könne.

Wenn wir nun im biblischen Schrifttum Umschau halten, zeigt sich, daß nur in der Septuaginta der Amboß begegnet. Es handelt sich um Hiob 41,15, wo vom Krokodil ausgesagt wird, sein Herz sei wie ein hammerfester Amboß (ὥσπερ ἄκμων ἀνήλατος)<sup>165</sup> und Sirach 38, 28, wo über den Schmied gesagt wird, er »sitze nahe beim Amboß« (καθήμενος ἐγγὺς ἄκμονος). Amboß, ἄκμων, *incus*, hat oft, in übertragenem Sinne gebraucht, die Bedeutung ἀπαθής, wie der Thesaurus es belegt.<sup>166</sup> Diese metaphorische Anwendung des Wortes bezeugt auch unsere Stelle (»er spürt [es] nicht«). Eine Parallele findet sich im Brief des Ignatius an Polykarp, wo Polykarp von Ignatius im Hinblick auf sein bevorstehendes Leiden ein vollkommener Kämpfer (τέλειος ἀθλητής), gar ein Kämpfer Gottes (θεοῦ ἀθλητής), I,3 und II,3, geheißen wird. In III,1 folgt dann die wichtige Aufforderung: »Stehe fest wie *ein Amboß, der geschlagen wird*; ist es doch eines großen Kämpfers Los, sich schlagen zu lassen und doch zu siegen (στῆθι ἐδραῖος ὡς ἄκμων τυπτόμενος; μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν)«. Wir streifen hier übrigens das auch in gnostischen Texten wichtige Thema des pneumatischen Kämpfers, des *Athleten*, der die archontischen Kräfte bekämpft und sich demzufolge bewährt.<sup>167</sup>

164 Vgl. L. Van Rompay, aO, S. 128 und De Santos Otero, *Das kirchenslavische Evangelium*, aO S. 86.

165 Der hebräische Text hat מִלֵּב , »(oberer) Mühlstein«.

166 Vgl. C.B. Hase/G.R.L. de Sinner/Th. Fix, *Thesaurus graecae linguae ab h. Stephano constructus*, Paris 1831, I, S. 1226-1227. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, bietet diesbezüglich nichts.

167 Vgl. Authentikos Logos NHC VI,3:26,11.13 (mit αὐτῶν), Zostrianos NHC VIII,1:4,18 (idem) und Das Buch des Thomas NHC II,7:145,17-18 (mit dem Titel »Buch des Thomas des Athleten«, πρῶτον βιβλίον τοῦ πατριάρχου, vgl. J.D. Turner, *The Book of Thomas the Contender*,



In eher üblichem Sinne begegnet der Amboß bei Philo von Alexandrien, und zwar zweimal. In Dec 72 heißt es, es wäre angebracht, daß der Bildhauer (der Götzenbildner) statt seiner Bilder Hämmer und Ambosse usw. anbeate (προσκυνεῖν . . . σφύρας καὶ ἄκμονας . . .). In Post 116 wird über die auf leibliche Genüsse gerichtete Seele verhängt, sie werde wie auf einen Amboß geschlagen durch die Anstöße der Begierden (ἡ ψυχὴ καθάπερ ἐπ' ἄκμονος σφυρηλατεῖται κατὰ τὰς τῶν ἐπιθυμιῶν . . . ἐκτάσεις ἐλαυνομένη).<sup>168</sup> Bei Klemens von Alexandrien treffen wir auf eine ähnliche Beobachtung, wenn er in Paed. I,x,94,1 bemerkt, die Menschen brauchten nun einmal entweder Lob oder Tadel. Demnach werden einerseits die schwer zu heilenden Menschen durch Drohung, Zurechtweisung, Züchtigung geschlagen wie das Eisen durch das Feuer, den Hammer und den Amboß (Οἱ μὲν οὖν δυσίατοι, καθάπερ ὁ σίδηρος πρὸς τοῦ πυρὸς καὶ σφύρας καὶ ἄκμονος, τουτέστιν ἀπειλῆς, ἐλέγχου, ἐπιτιμήσεως ἐλαύνονται . . .). Es ist übrigens die einzige Stelle bei ihm, an der von einem Amboß die Rede ist. In der koptischen Literatur findet sich eine recht bemerkenswerte Stelle über den Amboß, auf die ich zufälligerweise stieß. Es handelt sich um eine Aussage in sahidischer und fajumischer Fassung, erhalten geblieben in einer Apologie über den Unglauben, die einem Bischof Agathonikos von Tarsus in Kilikien zugeschrieben wird. Die sahidische, diesbezüglich wohl verdorbene Fassung bietet ein Papyruscodex aus dem Besitz des reichen Bibliophilen Th. Phillipps, von W.E. Crum zusammen mit Parallelstellen aus anderen Handschriften herausgegeben.<sup>169</sup> Die fajumische, richtige Fassung findet man

Missoula (USA) 1975 (SBL Diss. 23) S.194-195 (mit vielen Angaben zur Metapher). In den Thomasakten c.39 wird Christus »der wahre Athlet« (ὁ ἀληθὴς ἀθλητὴς) uns zuliebe genannt (Bonnet II, S. 157). In den manichäischen Psalmen Sarakoton (siehe C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook* II Stuttgart 1938, S. 192,29) heißt Artistobula »eine Athletin im Kampfe« (οὐγαῖα ἐς πᾶσι παγῶν, vgl. Crum 615\*). Es gilt zu bedenken, daß sich gerade bei Philo, der dazu auf dem Agon-Motiv der späten Stoa aufbaut, das Bild vom Athleten im geistigen, sittlichen Kampfe um die Tugend öfters findet, vgl. z.B. Agr 111-120.160; Migr 27; Abr 48; Spec Leg II,60 und Praem 52. Vgl. W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938, S. 130-133 und 236; weiterhin auch E. Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950<sup>3</sup>, S. 265-270 und 284. Im NT begegnet der Athlet z.B. in 2 Tim 2,5; vgl. dazu Stauffer s.v. ἀγών TWNT I, S. 136, 140 und s.v. ἀθλέω TWNT I, S. 167; F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, London 1964, S. 348; V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, Leiden 1967 passim und K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, S. 337. In I Klem 5,1 schließlich heißen die zeitgenössischen Bekenner Athleten. Vgl. noch den beharrlichen Schmied in Pastor Hermae, Vis. I,iii,2.

168 Abkürzungen der Traktate Philos nach *Studia Philonica* I (1972), S. 92.

169 W.E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Mit einem Beitrag von A. Ehrhard*, Strassburg 1915. Der betreffende Codex kam vor 1860 in den Besitz von Sir Thomas Phillipps und wurde in seinem Katalog als Nr. 18833 bezeichnet (vgl. Crum aO S. IX und X, Anm. 3). 1915 war er jedoch im Besitz von T. Fitzroy Fenwick in Cheltenham. Ende der zwanziger Jahre wurde er mit anderen Phillipps-Manuskripten von den Buchhändlern und Antiquaren W.H. Robinson & Sons in Newcastle upon Tyne angekauft. Nach 1956 erwarb die Bibliotheca Bodmeriana in Cologny-Genève den Codex. Crum nennt diesen Codex

unter den Fragmenten der Reden des Agathonikos, herausgegeben von W. Erichsen.<sup>170</sup> Unter weiteren Schriften der Crumschen Ausgabe bildet die Apologie einen der sechs Texte, die den Namen des Bischofs tragen und die in einem der Ausgabe beigegebenen mustergültigen Beitrag des Straßburger Theologen A. Ehrhard behandelt und evaluiert werden.<sup>171</sup> Es läßt sich aufgrund des Befundes Ehrhards nunmehr feststellen, daß es, obgleich der Name an sich belegt<sup>172</sup> ist, einen Bischof Agathonikos von Tarsus in Kilikien nie gegeben hat. Wir haben es hier vielmehr mit einem Pseudepigraph zu tun: »Ihr wirklicher Verfasser ist ein pachomianischer Mönch, der sich »nach berühmten Mustern« eines bischöflichen Decknamens bediente.«<sup>173</sup> Sämtliche von Crum herausgegebenen Texte sind nämlich der pachomianischen Klosterwelt zuzuschreiben und ihre Autographa werden wohl zwischen 450 und 550 im pachomianischen Hauptkloster Fâu (Pbau) verfaßt worden sein.<sup>174</sup> Obwohl auch die Apologie schlichte Mönchsliteratur ist und keinen hohen Grad an theologischer Bildung verrät, ist es immerhin bemerkenswert, daß der anonyme Verfasser den originistisch angehauchten Evagrius Ponticus (†399) als »den Dämonenjäger« (πκῡνηγος οὔ

A. Er besteht größtenteils (2/3) aus Gesprächen (Ἐρωτοπόκρισεις) und wurde um 600 in reinem Sahidisch geschrieben. Weil es nun in anderen Schriften gegebenenfalls Parallelen bzw. Änderungen in bezug auf die in A vorkommenden Lesarten gibt, zieht Crum folgende inhaltlich verwandte Handschriften hinzu: B (Paris MS Copte 129<sup>14</sup>) aus dem Jahre 1003, C (idem, jedoch andere Blätter von ungefähr 1003, beide aus dem Weißen Kloster bei Sohag), D (Brit. Mus. Nr. 179, ins 6.-7. Jh. zu setzen). Im Anhang sind dann noch weitere Schriften der Codices B und C (I), des Codex B (II) und übrige Blätter des Codex A (III) aufgenommen und verwertet, vgl. S. XV/XVI und 99-108. Vgl. noch Crum/Ehrhard aO S.131 zur Gattung der Ἐρωτοπόκρισεις. Siehe auch M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1979, Vol. III, S. 97, Nummer 5621-5627. Zur umfassenden Information über den Codex und die Agathonicusschriften siehe T. Orlandi, *Il Dossier Copto di Agatonico di Tarso: Studio letterario e storico*, in: *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky*, ed. D.W. Young, East Gloucester (Mass.) 1981, S. 269-299.

170 W. Erichsen, *Fajjumische Fragmente der Reden des Agathonicus, Bischofs von Tarsus*, Kopenhagen 1932. Der Papyruscodex (1928 von Carl Schmidt erworben) befindet sich in Kopenhagen (Carlsbergfond). Er datiert aus dem siebten oder achten Jahrhundert und enthält Fragmente der Apologie über den Unglauben und des Gesprächs mit Stratonikus dem Kilikier. Erichsen führt im Apparat jedesmal den Crumschen Text auf.

171 Vgl. Crum/Ehrhard aO S. 154-155 und zur Apologie S. 162-164. In einer Rezension der Crumschen Arbeit von F.C. Burkitt, *Christian Thought in Egypt about A.D. 400*, *JTS* 23 (1922), S. 314-318 findet sich S. 314 die treffende Bemerkung: »... 1915. In this way it came to pass that one of the last scientific publications of German Strassburg was the work of an Englishman«.

172 Crum/Ehrhard aO erwähnt S. 154, Anm. 2 eine Angabe Jülichers, nach der es einen Märtyrer Agathonicus und einen Abt des Sabaklosters gegeben hätte. Als koptischer Name ist Agathonikos belegt bei G. Heuser, *Die Personennamen der Kopten*, Leipzig 1929, S. 77. Auch die griechische Form Ἀγαθονίκος ist belegt.

173 Crum/Ehrhard aO S. 169, vgl. weiterhin ebenda S. 155 und 164. Vgl. Burkitt aO S. 315 und 317.

174 Crum/Ehrhard aO S. 170. Diese Schriften wurden also koptisch verfaßt, nicht aus dem Griechischen übersetzt, vgl. Crum/Ehrhard aO S. 170-171 und H.J. Polotsky *OLZ* 36 (1933), 417-419 (Rezension von Erichsen).

βεῖδαίμων) aufführt.<sup>175</sup> Wir kommen nunmehr zur Amboßstelle. Nachdem der Verfasser über die Gefahren des Unglaubens gesprochen hat, heißt es, dies alles sei gesagt:

ΕΤΒΕΝΕCНΗΥ ΕΝΤΑΥΝΟΧΟΥ ΕΠΕΜΗΥ ΝΤΜΝΤΑΤΝΑΖΤΕ ΑΦΩCΚ ΔΕ ΕΦΩΒΩΥ  
ΜΜΟQ ΕΡΟΙ ΝΒΙ ΠΝΟΒ ΝΤΕΧΝΙΤΗΣ ΠΕΧC 'ΑΦΩCΚ ΔΕ ΝΒΙ ΠΖΑΜΚΛΛΕ ΕΦΑΟΚΙΜΑΖΕ  
ΜΠΠΕΝΙΠΕ ΖΜΠΚΩΖΤ' ΕΦΖΙΟΥΕ ΕΧΜΦΑΤΗΡ ΜΠΑΤΩΤΑΜΙΟΥ ΝΟ[Υ]CΚΕΥΟC  
ΝΧΡΗCΙΜΟΝ... (Cod. A, p. 131 = Crum aO S. 39, Z. 20-24).

»in bezug auf die Brüder, die auf den *Amboß* des Unglaubens geworfen worden sind. Der große Handwerker, Christus, hat mich aber lange vergessen. Der Schmied hat lange das Eisen im Feuer geprüft, (es) auf dem Hammer (*sic*) geschlagen, bevor er es zu einem brauchbaren Gerät geformt hat.«<sup>176</sup>

ΕΤΒΕ ΝΝΕCНΟΥ ΝΤΑΟΥΖΗΗ ΕΖΛΗ ΕΠΩΙΚ ΝΤΜΕΤΑΤΝΝΕΖ† ΑΦΩCΚ ΕΦΩΒΕΥ  
ΜΜΑQ ΕΛΑΥ ΝΝΧΕ ΠΝΑΒ ΝΤΕΧΝΙΤΗΣ ΠΕΧΡC ΨΑΦΩCΚ ΓΑΡ ΝΝΧΕ ΠΖΑΜΚΗΛΛ[Ι]  
ΕΦΑΩΚΙΜΑΖΕ ΜΠΒΕΝΙΠΙ Ζ[Μ]ΠΕΚΛΩΜ ΕΦΖΙΟΥΙ Ε[Χ]Ω[Υ] ΖΜΠΖΑ] ΤΗΛ ΨΑΝΤ-  
[ΕΥΤ]ΑΜΙΑ ΝΝΟΥCΚΗ[ΟΥ] Ι ΝΧΡΙCΙΜΩΝ... (Pap. Carlsbergfond Blatt 3<sup>b</sup> =  
Erichsen aO S. 16, Z. 7-17, Z. 21).

»in bezug auf die Brüder, die gefallen sind in die Grube des Unglaubens. Der große Handwerker, Christus, hat sie lange vergessen. Denn lange prüft der Schmied das Eisen in dem Feuer, schlägt darauf mit dem Hammer, bis er ein brauchbares Gerät geformt hat.«

Es ist einleuchtend, daß der faijumische Text besseren Sinn gibt, so daß man Erichsen beistimmen kann, der aussagt: »die Stelle in S. verderbt, hier richtig aufgefaßt«, wobei er auf Crums Bemerkung verweist.<sup>177</sup> Angesichts der logischen Gedankenfolge »der Schmied schlägt das Eisen auf dem Amboß mit dem Hammer« muß man folgern, daß der sahidische Text völlig durcheinandergeraten ist (der Amboß begegnet zu früh im Satz, er hätte sich beim Hammer finden müssen »auf dem Amboß mit dem Hammer« usw.), der faijumische hingegen den Amboß zwar nicht ausdrücklich nennt, ihn jedoch sehr wohl voraussetzt. An sich wäre es möglich zu sagen, die der Anfechtung erlegenen Brüder seien

175 Crum/Ehrhard aO S. 38 (koptischer Text) und S. 95 (Übersetzung). Vgl. zu Evagrius ebenda S. 163 und 169 und vor allem W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* (aus dem Nachlaß) Tübingen 1923/Aalen 1969, S. 292-335. Evagrius war ein Gnostiker wie es Klemens von Alexandrien auch war, d.h. noch nicht im Sinne des lupenreinen Gnostizismus. Vgl. noch A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: Evagre le Pontique*, RHR 181 (1972), 29-56.

176 Die Übersetzung Crum aO S. 96 ist zu frei und unrichtig, weil: »Lange aber brauchte der Schmied, während er...« der grammatischen Regel in bezug auf den Umstandssatz in diesem Zusammenhang keine Rechnung trägt. Vgl. W. C. Till, *Koptische Grammatik*, Leipzig 1961<sup>2</sup>, §330 und *ders.*, *Koptische Dialektgrammatik*, München 1961<sup>2</sup>, §274 (mit faijumischen Beispielen).

177 Erichsen aO S. 17, Anm. a; Crum aO S. 96, Anm. 1 meint: »Amboß« wäre passender als »Hammer«, falls εχн- »auf« richtig ist. Die Stelle ist aber korrigiert worden«.

auf dem Amboß des Unglaubens zerschmettert (eine bedrückende Metapher)<sup>178</sup>, es liegt jedoch auf der Hand, was der leitende Gedanke war. Der große Handwerker Christus arbeitet wie ein Schmied an den Gläubigen, er formt sie und prüft sie, damit sie sich als bewährt erweisen. Nur bewährte Christen (besser: Mönche) sind brauchbare Mönche.<sup>179</sup> Die Metapher zielt selbstverständlich auf die Standhaftigkeit, die Unerschütterlichkeit, trotz der Einreden des Unglaubens. Und in dieser Metapher des Schmiedes hat der Amboß seinen notwendigen Platz. In unserer Stelle des Kindheitsevangeliums jedoch vergleicht Jesus sich selbst mit einem Amboß. Die Pointe ist dennoch dieselbe: *Jesus ist standhaft und unerschütterlich wie ein Amboß*.

Während wir die große Bestürzung<sup>180</sup> des Schriftgelehrten durch die Aussage Jesu, die übrigens keinen Leser des Kindheitsevangeliums weiterhin wundernehmen wird, unbeachtet lassen, sei nunmehr darauf hingewiesen, daß die durch den Amboß bezeichnete Unerschütterlichkeit, verbunden mit der wunderbaren Erkenntnis Jesu, an einen gnostischen Gedanken erinnert. Gemeint ist die Selbstbezeichnung der Gnostiker als »das Geschlecht, das nicht wankt«, *τρεnea ετε μακκim* z.B. im Apokryphon des Johannes BG 8502, 2:22,15; 65,2-3; 73,9-10 und 75,20-76,1. Über das Thema der Unerschütterlichkeit der Gnostiker ist eine umfassende Monographie erschienen.<sup>181</sup> Es ist nicht auszuschließen, daß diese spezifische Unerschütterlichkeit in Jesu Aussage mitschwingt.

An die tiefe Bestürzung des Schriftgelehrten schließt sich nun unmittelbar die Reaktion Jesu an:

7. »*Daraufhin lachte der Jesusknabe und sagte: Mögen die Unfruchtbaren Früchte erzeugen und mögen die Geblendeten die Früchte des Richters leben sehen*« (syrr. p. 14,11-13). Gött. MS hat Z. 13 einen Zusatz: »*Da lebten diejenigen, die unter seinem Fluch gefallen waren, wieder auf und standen. Und niemand wagte es, ihn weiter zu beleidigen*«.<sup>182</sup>

178 Vgl. übrigens die Philo-Stelle Post 116 oben. War Evagrius vielleicht diesbezüglich ein »Übermittler«?

179 Vgl. noch zu dieser Passage Crum/Ehrhard aO S. 162-164.

180 Der lateinische Palimpsest bietet im Ausruf des Schriftgelehrten (»O mihi« etc.) die bemerkenswerte Aussage »... hic vero magne crucis dignus est; hic potest enim ignem extinguere; puto hic ante cataclismum«, vgl. Philippart aO S. 408. Fast ähnlich die georgische Version: »... vere dignus est hic magna illa cruce; hic ignem illum quoque poterit comburere. Ego sic cogito quoniam hic ante aquae (litt. per aquam) diluvium Noe fuit«, vgl. Garitte aO S. 520. Das Kreuz bzw. das große Kreuz erinnern an Josephs staunenden Ausruf p. 13,3 über Jesus als kleines Kreuz, und die »Präexistenz«, die Existenz vor der Sintflut, erinnert an die Aussage 13,8, siehe oben *OrChr* 77 (1993) S. 215-217. 222-226. Das Auslöschen des Feuers usw. ist wohl eine Anerkennung der großen Macht. Vgl. für weitere Varianten P. Peeters, *Evangelies Apocryphes II, L'Evangile de l'Enfance*, Paris 1914, S. 307.

181 Siehe M. A. Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Leiden 1985 (= *NHS* XXIX); vgl. Helderman, *Anapansis* aO S. 113 f.

182 Der Zusatz findet sich auch im griechischen Text c.VIII, siehe Tischendorf aO S. 149 und vgl. Cullmanns Übersetzung in Henneke/Schneemelcher aO S. 295.

Über das spöttische Lachen Jesu wurde oben schon einiges bemerkt. Aber gleich erhebt sich die Frage, welcher Sinn dieser markanten Aussage über Unfruchtbare und Geblendete abzugewinnen ist. Es sei zuerst einmal darauf hingewiesen, daß in diesem Zusammenhang das Imperfekt als Optativ aufzufassen ist.<sup>183</sup> So gilt Jesu Wunsch den Unfruchtbaren und Geblendeten. Gerade die Unfruchtbaren sollen Früchte erzeugen, ein Wunder, das an den Jubelruf in Is 54,1f. (über die *στεῖρα ἢ οὐ τέκονσα*) erinnert, wie er auch in Gal 4,27 zitiert wird. Daß andererseits die Geblendeten sehen sollen, ist ein einleuchtender Wunsch. Das Eigentümliche ist jedoch, daß die Geblendeten nicht nur sehen, sondern daß sie eben auch Früchte sehen werden und daß zudem Früchte des Richters leben sollen. Wie soll man diesen Spruch verstehen? Es ist leicht einzusehen, daß sich statt (der Lebensfrüchte) des Richters die Lesart *des Gerichtes* findet. Tatsächlich hat der lateinische Text: »vident caeci fructuosa *indicii*«. <sup>184</sup> Auch Peeters übersetzt den vorliegenden syrischen Text mit: »... et que les aveugles voient les fruits salutaires (litt. les fruits de vie) de (leur) condamnation« und liest ܕܕܝܢܐ (*d'dīna*) statt Wrights ܕܕܝܢܐ (*d'dajjana*). Er bemerkt zur Erklärung: »Le sens paraît être: >Qu'ils profitent de la leçon<.« <sup>185</sup> Auch Cullmann hat »die Lebensfrucht des Gerichts«. <sup>186</sup> Doch bevorzugen wir die *lectio difficilior* und lesen mit Wright... *des Richters*. Nicht weit hergeholt ist es, beim Richter an Jesus selbst zu denken in dem Sinne, daß der Jesusknabe sich selbst als den Richter betrachtet, wie dies auch oben im Wort über das Kreuz (p. 13,10-11) der Fall war. Für die Identifizierung Jesu als des Richters lassen sich nämlich folgende Gründe aufführen. In Act. 10,42 wird Jesus Christus expressis verbis der *Richter von Lebenden und Toten* (κρίτης ζώντων καὶ νεκρῶν) genannt. Dieselbe Formel begegnet in 1 Pt 4,5 (mit der Verbform κρινοῖ) <sup>187</sup> und 2 Tim 4,1 (mit κρίνειν). Beachtenswert ist, daß in der letztgenannten Stelle auch von dem Königtum Jesu die Rede ist. Ein wichtiger Topos, wie wir sehen werden. In der mit dem ersten Petrusbrief sprachlich verwandten Stelle II Clem 1,1 heißt es: »... (wir müssen) über Jesus Christus denken als über Gott, als über den Richter von Lebenden und Toten (κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν)«. <sup>188</sup> Weiterhin findet sich die gleiche Formel in Polykarps Brief an die Philipper II,1,

183 Vgl. Nöldeke, *Syrische Grammatik* § 266 (S. 199).

184 Vgl. Philippart aO S. 408 (sol. 132').

185 Vgl. Peeters aO S. 308.

186 Vgl. Cullmann aO S. 299. Ebenso in der fünften Auflage (1987) der »Neutestamentlichen Apokryphen« I, S. 360.

187 Vgl. für Gott als Richter 1 Pt 1,17 und 2,23. Im Alten Testament begegnet Gott als Richter in Ps 50 (LXX 49), 6 und Ps 75,8 (LXX 74,7), beide mit θεὸς κριτῆς. Vgl. weiterhin Sir. 35 (32), 12 und Jes. 30,18; 33,22 und 63,7. In 1 Pe 4,5 ist jedoch das Richtertum Jesu gemeint, weil nach apokalyptischer Tradition das immanente Urteil Ihm bei seiner Wiederkunft zukommt.

188 Vgl. K. P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden 1974, S. 99-100.

wo unter einigen Aussagen über Jesus Christus auch diese vorkommt: »... der kommt als ›Richter von Lebenden und Toten‹ (κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν)«. Unsere besondere Aufmerksamkeit verdient der Barnabasbrief. Dort heißt es (VII,2): »Wenn nun der Sohn Gottes, der Herr ist und über *Lebende und Tote urteilen wird* (μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς), gelitten hat, damit *seine Wunde uns lebendig machen wird* (ἡ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποίησις ἡμᾶς), ...«. <sup>189</sup> Mit diesen beiden Topoi (Urteil und Wiederbelebung) kommen wir m. E. einem Johanneischen Theologumenon auf die Spur. Aus Joh 5,21-22.24-27 geht nämlich klar hervor, daß wie der Vater auch der Sohn die Macht zur Wiederbelebung und Vollstreckung des Urteils hat. Mit anderen Worten: Jesus besitzt die rein göttlichen Prärogativen, die auch bei Philo Alexandrinus begegnen als »die königliche Macht« (δύναμις βασιλική) und »die schöpferische Macht« (δύναμις ποιητική). <sup>190</sup> Die schöpferische Macht ist proprio sensu die Macht, Leben zu geben, und die königliche Macht beinhaltet auch die Urteilsvollstreckung, ζωοποίησις und κρίσις. <sup>191</sup> Selbstredend ist, daß die Juden in Joh 5,18 Jesus vorwerfen, er mache sich Gott gleich (... ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ), vgl. oben die Feststellung in II Clem 1,1: über Jesus Christus denken *als über Gott* (ὡς περὶ θεοῦ).

Bei weiterer Umschau läßt sich in bezug auf den Gnostizismus sagen, daß da der Demiurg bzw. die Sophia oder wie im Tractat p. 100,29 der mit ihr identische Logos eben auch König und Richter (πρὸ αἰῶν κριτῆς) genannt wird. Auch im Manichäismus findet sich die betonte Richterfunktion. So u. a. im Bema-Psalm 227 in bezug auf Mani selbst: »Wir beten dich an, *o Richter* (κριτῆς) ...«. <sup>192</sup> In bezug auf Jesus heißt es im Bema-Psalm 229: »(Jesus) *wird kommen und ... richten* (νῆψει) ...«. <sup>193</sup> Und im Jesus-Psalm 244 ruft der Betende aus: »Ich habe *meinen Richter* (πακριτῆς) gesehen«. <sup>194</sup> Auch in den chinesischen Texten kommt Jesus als der gerecht richtende König vor. <sup>195</sup>

Steht das Richteramt Jesus zu (hier dem kleinen Jesus, wenn auch eschatologisch ausgerichtet), dann wird die Frage akut, was es mit der Aussage »*die Früchte des Lebens* (des Richters)« auf sich hat. Die Wendung in dieser Wort-

189 Vgl. Barn XII,5 und 7 in bezug auf Num. 21,8-9, aber nunmehr das Kreuz als »lebensgebende Schlange«.

190 Vgl. Quaest. in Exod (zu 25,21<sup>b</sup>) II,68 und Vita Mos II,99. Siehe dazu U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Leiden 1968, S. 19-20, die diese Vorstellungen »von einer ursprünglich rabbinischen palästinensischen Tradition abhängig« machen möchte. Vgl. noch W. Grundmann s. v. δύναμις TWNT II, S. 299-300.

191 Vgl. zu Joh 5 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964<sup>10</sup>, S. 200 und C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, S. 322-325, 327, vgl. auch S. 256.

192 Vgl. C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Part II, Stuttgart 1938, S. 20, Z. 19.

193 Vgl. Allberry aO S. 25, Z. 26.

194 Vgl. Allberry aO S. 51, Z. 29.

195 Vgl. A. Böhlig, *Die Gnosis* III, Zürich 1980, S. 286 und 290.

folge begegnet nur in der herkömmlichen Septuaginta-Fassung von Hos 10, 12, wo die Übersetzer das... קָצְרוּ לְפִי־חֶסֶד («...erntet gemäß der Liebe») wohl als לְפִי־חַיִּים gelesen haben werden<sup>196</sup>, so daß der Satz nunmehr lautet »erntet zur Frucht des Lebens (τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς)«. <sup>197</sup> Die Wendung erinnert weiter an Joh 4,36, wo es vom Mäher heißt, er sammle »(die) Frucht zum ewigen Leben« (συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον). Der Ausdruck »Früchte des Lebens« besagt jedoch etwas anderes. Die Aussage in II Clem 19,3 »...sie werden ernten die unsterbliche Frucht der Auferstehung« (...τὸν ἀθάνατον τῆς ἀναστάσεως καρπὸν τρυγήσουσιν) kommt schon eher in die Nähe. Das gilt auch von dem Schlußsatz einer Hymne des Ephrem, und zwar der fünfzehnten Hymne »de Paradiso«, wo der Dichter ausruft: »Die Gnade führe mich zu seinen Früchten, deren Geschmack mich belebe« ( **ܠܗܘܬܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܝܢܐ** ).<sup>198</sup> Es handelt sich um die Früchte des Gartens des Lebens.

Dieser Bezug auf den Baum des Lebens (bzw. der Erkenntnis) im Paradies ist äußerst wichtig, wie wir noch sehen werden. Er findet sich nämlich auch in einem gnostischen Text, und zwar im Evangelium Veritatis (NHC I, 3:18,23ff.), wo über Jesus ausgesagt wird: »Er wurde an ein Holz genagelt, er wurde zu einer Frucht der Gnosis des Vaters (ἄνωγατὰς ἡπίκαγνε ἡτε πῶτ)«. Der Kreuzesbaum ist demnach für den Gnostiker sogar der Baum des wahren Lebens im Geistespleroma des Vaters.<sup>199</sup> Recht interessant ist auch der Ausruf in der dreigestaltigen Protennoia, NHC XIII,1:46,14-17. Die *Protennoia* ruft nämlich bei ihrer dritten und letzten Erscheinung, jetzt auf Erden, aus: »Ich allein bin der Logos... der eine Frucht des Lebens gibt (ἀνοκ πε πλογοc ογαατ... πε εφτ ἡογκαρποc ἡωνη)«. <sup>200</sup> Hier ist gleichfalls die Frucht der Gnosis gemeint. Schließlich findet sich eine bemerkenswerte Stelle in einem rein manichäischen Text, und zwar im seit 1970 bekannten und nunmehr berühmten Kölner Mani-Codex (CMC) p. 69, wo Mani selbst seinen vom Vater ausgesandten Syzygos (Zwilling) folgendermaßen charakterisiert: »... der die umfassende Frucht der Unsterblichkeit ist... (τδ[ν] πάντα ἀθανάσιος καρ-

196 So H. W. Wolff in seinem Kommentar: *Dodekapropheton 1, Hosea*, Neukirchen 1961, S. 234.

197 Für die variae lectiones zu diesem Satzteil vgl. die Göttinger Septuagintaedition (J. Ziegler, *Duodecim Prophetarum* 1943, Vetus Testamentum Graecum, Societatis Scientiarum [Litterarum] Göttingensis auctoritate editum) zur Stelle, S. 170-171.

198 Vgl. E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Paradiso und Contra Julianum*, Leuven 1957 (CSCO vol. 175 [syrr. 79] S. 60. Text: CSCO vol. 174 [syrr. 78], S. 66.

199 Vgl. P. Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung der Gnosis, in K. W. Tröger, *Altes Testament* aO, S. 67-68 und Helderman aO S. 150-151. Zu beachten auch die enge Verbindung von Kreuz und Leben in EV 20,11-14.27-30.

200 Siehe die Ausgabe von Y. Janssens, *La Protennoia Trimorphe* (NH XIII,1:46,16-17), Laval (Canada) 1978 (BCNH, Textes 4) S. 41.

π[όν]».<sup>201</sup> Die aufgeführten Stellen sind an sich wichtig und interessant, reichen jedoch nicht aus, der eigenartigen Ausrichtung unserer Stelle (der eines »retten- den Richters« o. ä.) gerecht zu werden.

Nun können die *Früchte* (des Lebens) in unserer Stelle aus guten Gründen zum *Kreuz* in Beziehung gesetzt werden. Es sei zunächst einmal daran erinnert, daß im zweiten Jahrhundert das Kreuz Jesu öfter mit dem Baum des Lebens im Paradies identifiziert wurde. So bemerkt Justin in seinem Dialog mit Tryphon 86,1: »(der Gekreuzigte) hatte ein Symbol des Holzes des Lebens (τοῦτον . . . σύμβολον εἶχε τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς)« (vgl. Gen 2,9).<sup>202</sup> In diesem Zusammenhang sei nun auf das recht problematische Dossier der Andreas-Akten und Martyrien hingewiesen. Dort finden wir eine vielsagende Verbindung von Frucht und Kreuz in dem Sinne, daß das Kreuz Christi Früchte und das ewige Leben gebe. So heißt es im sogenannten Martyrium Andreae prius 14 u. a. »O Kreuz . . . im Himmel Frucht tragend (ὦ σταυρὲ . . . τὸν καρπὸν ἐν οὐρανοῖς ἔχων)« und in bezug auf den Mörder am Kreuz: »Wohl dir, o Kreuz, der du den Herrn angezogen, den Räuber als Frucht hervorgebracht . . . (wie lange rede ich noch und lasse mich nicht vom Kreuz umfassen), damit ich in dem Kreuz zum Leben erweckt werde (εὖ γε ὦ σταυρὲ τὸν δεσπότην ἐνδυσάμενος καὶ τὸν ληστὴν καρποφορήσας . . . ἵνα ἐν τῷ σταυρῷ ζωοποιηθῶ)«.<sup>203</sup> Ein wenig später wird ausgesagt: »Schön ist das Kreuz, denn es ist *Leben erweckend* (καλὸς ὁ σταυρὸς, ζωοποιοὺς γὰρ ἔστιν)«.<sup>204</sup> Wichtig ist auch, daß in der sogenannten Passio Andreae, 4-5 über den ersten Menschen gesprochen wird als über denjenigen, der den Tod in die Welt brachte »durch den Baum (das Holz) der Überschreitung (διὰ τῆς τοῦ ξύλου παραβάσεως)« und dann über den vollkommenen Menschen, der das ewige Leben bereitete »durch den Baum des Kreuzes (διὰ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ)«.<sup>205</sup> Was jedoch im Rahmen dieser Untersuchung am

201 Vgl. L. Koenen/C. Römer, *Der Kölner Mani Codex. Über das Werden seines Leibes*, Opladen 1988 (Pap. Col. XIV) S. 48-49.

202 Vgl. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, S. 199. Siehe für den Lesart οἱμαὶ σύμβολον ἔχοντα τὸν σταυρὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς θέλει ebenda und Reijners, *Terminology* aO S. 39, Anm. 5, und zu diesem komplizierten Satz als solchen S. 38-41. Wir stimmen Reijners' Übersetzung des Satzes S. 41 bei. Justin (dessen Dialog wohl um 150 entstanden ist) war nach Reijners der erste, der σύμβολον (vierundzwanzigmal) benutzt als »reference to something else« (S. 40) und das Kreuz direkt auf den Baum des Lebens bezog, obwohl in Ignatius' *Ad Trall.* XI,2 (vgl. auch *Ad Smyrn.* I,2) schon darauf angespielt sein könnte, vgl. Reijners aO S. 20 (die Gläubigen als Äste am Baum, der die Frucht der Unsterblichkeit besorgt). Auch Celsus war die Gleichsetzung Kreuz-Lebensbaum bekannt, vgl. Origenes *Contra Celsum* VI,34.36-37. Vgl. auch H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie*, Hilversum 1938, S. 503-512.

203 Vgl. für beide Stellen M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* II,1 (Hildesheim 1959), S. 55. Wir lesen statt ἐκδυσάμενος Z. 11, ἐνδυσάμενος mit C.

204 Vgl. Bonnet aO S. 56.

205 Vgl. Bonnet aO S. 11-12. In der oben erwähnten *Ad Trall.* XI,1-2 begegnet ebenfalls der καρπὸς θανατηφόρος.



bedeutsamsten ist, ist die Personifikation des Kreuzes und dessen Begrüßung mit  $\chi\alpha\iota\tau\epsilon$ . Quer durch das Andreas-Dossier wird das Kreuz als ein *lebendiges Wesen* begrüßt, angebetet usw.<sup>206</sup> Diese Tatsache ist für die oben behandelte Stelle in bezug auf den kleinen Jesus als das kleine Kreuz folgenswer. Angesichts der wirren Überlieferungsgeschichte der Andreas-Schriften (Akten, Passio, Martyrien) sei bemerkt, daß die Forschung diesbezüglich in letzter Zeit weit vorangetrieben worden ist. Die Untersuchungen von Jean-Marc Prieur, in der fünften Auflage der neutestamentlichen Apokryphen von Schneemelcher bewertet, und dessen Textrekonstruktion verpflichten zu Dank. Dieser Sache näherzutreten würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Doch seien einige neue Forschungsergebnisse erwähnt.<sup>207</sup> Die Andreasakten werden wohl um 150, vielleicht in Ägypten, abgefaßt worden sein.<sup>208</sup> Für Ägypten/Alexandrien als Abfassungsort könnte auch die von Prieur umschriebene Tendenz der Andreasakten sprechen. Seiner Meinung nach sind sie Zeugnis einer vom Enkratismus, Platonismus und Neupythagoreismus geprägten geistigen Gestimmtheit, wie sie sich im 2. und 3. Jh. voll entfaltete. Demnach typisiert er Andreas als

206 Vgl. Passio Andreae 10 (Bonnet aO S. 24-25), Passio Andreae. 13 (Bonnet aO S. 31), Martyrium Andreae Prius 14 (Bonnet aO S. 54-55) und Mart. Andreae. alterum 4 (Bonnet aO S. 60). Zu denken wäre auch an das mit »Ja« antwortende Kreuz im Petrus-evangelium 10,42. Siehe C. Maurers Übersetzung in Hennecke/Schneemelcher aO I, S. 123 und *ders.*, in der fünften Auflage, I, S. 187. Den griechischen Text findet man bei M.G. Mara, *L'Évangile de Pierre*, Paris 1973 (SC 201).

207 Man sieht den großen Unterschied bei einem Vergleich von Hornschuhs Beitrag *Andreasakten* in Hennecke/Schneemelcher II Tübingen 1964 (dritte Auflage) S. 270-297 (Texte: der Utrechter Papyrus [lies Zandee S. 281 statt Zander], der Codex Vaticanus 808, eine Rekonstruktion aufgrund der sogenannten narratio und laudatio [S. 292-293 Übersetzung der Stellen, oben Anm. 203] und ein koptisches Fragment) mit dem des Jean-Marc Prieur in Schneemelcher II, Tübingen 1989 (fünfte nur von Schneemelcher besorgte Auflage), S. 93-137 (Texte: die Inhaltsübersicht im Liber de miraculis von Gregor von Tours [538-594], der Utrechter Papyrus, der Codex Vaticanus 808 und [neu] das von Detorakis herausgegebene martyrium [aufgrund von cod. Sinait. gr. 526 und cod. Jerus. Sabas 103] mit siglum JS [siehe Prieur aO S. 97], übersetzt von G. Ahn [Prieur aO S. 123 ff.; die Stelle oben Anm. 206 (Bonnet aO S. 60) ebenda S. 135]). Prieurs Beitrag basiert auf seinem etwas früheren Beitrag Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Présentation des diverses traditions apocryphes et état de la question, in *ANRW* II,25,6, S. 4384-4414. Ebenda findet man S. 4408-4413 Prieurs Rekonstruktionsvorschlag der Andreasakten (das Siglum JS war hier noch SH [S. 4391]). Er unterzieht P.M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter*, Leiden 1958 auf S. 4388 einer scharfen Kritik. Die Genealogie der Andreaslegenden bei Peterson aO S. 39-43 bleibt jedoch nützlich. Es ist bedauernd wert, daß Prieurs Textausgabe (J.-M. Prieur, *Acta Andreae*, Turnhout 1989, Bd. I Praefatio; Bd. II Textus) in Schneemelchers Ausgabe (noch) nicht verwendet werden konnte. Darauf weist nunmehr auch hin L. van Kampen, *Apostelverhalen. Doel en compositie van de oudste apokriefe Handelingen der apostelen*, Utrecht (Diss.) 1990, S. 327. Vgl. ebenda S. 159-163 über Textaufbau und Einheit der Andreasakten (Siglum HS auf S. 29 muß SH sein).

208 Nach Hornschuh aO S. 275 wären die Akten in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s anzusetzen, wohl vor 190. Prieur sagt *ANRW* aO S. 4396: »on s'accorde en général à la situer vers la fin du second siècle«, während *ders.*, Schneemelcher aO S. 107 als Zeit der Abfassung angibt: »eher um 150 als um 200«. Für Ägypten optiert der Verfasser dieses Beitrages.

»einen neuen Sokrates . . . einen Meister der Mäeutik«. <sup>209</sup> Nun hat seinerzeit van den Broek das nicht-gnostische Christentum in Alexandrien vor Clemens und Origenes folgendermaßen charakterisiert: Neben gnostisierenden und »orthodoxen« Christen habe es welche gegeben, »who considered Christianity the true philosophy which to a very great extent could be expressed in Platonic or (which did not make much difference) in Neopythagorean terms«. <sup>210</sup> Wie dem auch sei, neben Passagen, die entweder einen kruden Enkratismus oder einen Andreas, der um jeden Preis sein Martyrium am Kreuz erleiden will, bezeugen, findet man überraschend viele Passagen, die durch den Gedanken der Ruhe (ἀνάπαυσις) gekennzeichnet werden. <sup>211</sup> Die Lobreden auf das Kreuz fallen jedoch am meisten ins Auge. Ist dabei die ζωοποίησις des Kreuzes vor allem in den Andreasakten belegt, erhebt sich die Frage, wie es mit dem anderen Aspekt, dem der κρείσις oder der königlichen Richtermacht, steht. Tatsächlich gibt es auch für diesen Aspekt Belegstellen. Wenn man nämlich diesbezüglich Umschau hält, zeigt sich eine aufschlußreiche Stelle bei Justin, und zwar in I Apologia 41,4, wo es heißt: »εὐφρανθήτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου (lasset Freude herrschen unter den Heiden, der Herr ist König [Richter] geworden wegen des Holzes/Kreuzes)«. Es handelt sich um den letzten Satz eines längeren freien Zitats aus Ps. 95,1-11, mit dem David nach der Meinung Justins prophezeit haben soll, daß Christus nach der Kreuzigung als König herrschen würde (βασιλεύσει), 41,1. Die crux ist, daß Ps 95 (MT 96),10, wo dazu aufgefordert wird: »εἰπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν: Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν«, bei Justin die Hinzufügung ἀπὸ τοῦ ξύλου hat, wobei der Aufruf zur Freude aus anderer Quelle herrührt. Zwei MSS ausgenommen, fehlt diese Hinzufügung in allen MSS der Septuaginta, so daß Rahlfs in seiner Psalmen-Edition der »Göttinger Septuaginta« mit Recht urteilt, es handle sich hier um ein »additamentum christianum«. <sup>212</sup> Lange zuvor hatte L. Bos in seiner Septuaginta-Ausgabe (Franeker 1709) schon bemerkt: »quod est in Hymno Ecclesiastico, *regnavit à ligno Deus*, est itidem in *Psalt. Rom & vet. & legitur à Cypr. Just Mart. Tertull. & Leone Papa*«. <sup>213</sup> Nun hat sich herausgestellt, daß der Aufruf zur Freude am

209 Vgl. Prieur, Schneemelcher aO bzw. S. 107 und 105; vgl. ebenfalls Prieur ANRW aO S. 4395.

210 Vgl. R. van den Broek, *The Authentikos Logos: a new document of Christian Platonism*, VC 33 (1979), S. 260-286; das Zitat S. 281; vgl. ders., *Niet-gnostisch christendom in Alexandrië voor Clemens en Origenes*, NTT 33, (1979), S. 287-299, vgl. hier S. 297.

211 Vgl. Prieur, Schneemelcher aO S. 104; van Kampen aO S. 154-155 (mit Anm. 294 und 297) und Helderman aO S. 161 mit Anm. 439.

212 Siehe A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis* (= Gött. Septuaginta, X), Göttingen 1931, S. 247. Die MSS sind: R (Verona, VI. Jh., und andere mit R zusammengehende Textzeugen, vgl. Rahlfs aO S. 32) und die späten verstümmelten Fragmente MS (XII. Jh., Papier) 1093, vgl. Rahlfs aO S. 11-13. Auch die ägyptischen Übersetzungen *sa* und *bo* haben die Hinzufügungen. Vgl. zu diesem additamentum Rahlfs aO S.31.

213 Vgl. L. Bos, *Vetus testamentum ex versione septuaginta interpretum*, Franeker 1709, S. 780, Anm. 8 zu Ps 95,10.

Anfang des Psalmenzitats bei Justin aus I Par. (Chron.) 16,32-33 stammt.<sup>214</sup> Im Mixtum der Apol. 41,4 hätten wir es mit einem »established Christian midrash« von »Christian targumizers« zu tun, auf den genannten Texten wie noch auf Jes 9,5 (... ἡ ἀρχὴ... ἐπὶ τοῦ ὤμου) aufbauend, um Christi Herrschaft gerade durch das Kreuz zu betonen.<sup>215</sup> Ausgangspunkt sei das ξύλον ἀγροῦ in I Chron 16,32 gewesen, das angesichts von τὰ ξύλα in Vers 33 eine hypothetische hebräische Vorlage **היה שׁוֹמֵר עַל הָעֵץ** »daß der Baum des Feldes sich freue« mutmaßen ließe.<sup>216</sup> Daß Christus das Kreuz auf seiner Schulter getragen habe (nach Jes 9,5), finden wir ebenfalls bei Justin I Apol. 35,2 und bei Origenes, comm in Joan I,38.<sup>217</sup> Justin war dermaßen davon überzeugt, die Septuaginta habe von jeher in Ps. 95,10 das ἀπὸ τοῦ ξύλου gelesen, daß er in seinem Dialog mit Tryphon 73,1 den Juden vorwirft, sie hätten die Worte aus ihren eigenen Septuaginta-Exemplaren gestrichen.<sup>218</sup> Wir lassen es nun bei diesen Angaben bewenden, liegt uns doch daran, zu zeigen, wie wichtig der Gedanke der Herrschaft/des Königtums bzw. des Richteramtes Christi wegen seines Kreuzes dem Frühchristentum war. Denn nicht nur Justin, sondern vor ihm schon Barnabas sagt (8,5) aus, Jesu Königtum gebe es wegen des Kreuzes (ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλῳ [oder: ξύλου]<sup>219</sup>), und Origenes schreibt an der angeführten Stelle: »denn wegen

214 Vgl. schon G.J.M. Bartelink, *Twee Apologeten uit het Vroege Christendom* (Justinus & Athenagoras) Kampen 1986, S. 59, Anm. 118. Vgl. weiterhin O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*. Leiden 1987 (NT Suppl. 56), S. 35-42. Ihm folgte, Einzelheiten nachgehend, J. Duncan M. Derrett, *Ο ΚΥΡΙΟΣ ΕΒΑΣΙΛΕΥΣΕΝ ΑΠΟ ΤΟΥ ΞΥΛΟΥ*, VC 43 (1989), S. 378-392. Siehe diesbezüglich S. 378, 380 (»... it is to 1 Chr 16 that we should look for our most immediate answer. Justin cited Ps 95 in a state influenced by 1 Chr 16«) und 381. Bedauerlich ist, daß Derretts Beitrag durch Nachlässigkeiten verunziert wird. So S. 378: »(die drei Wörter ἀπο τ.ξ.) do not appear in any surviving manuscript of the LXX«, unter Verweis auf Rahlf's Ausgabe, S. 237 (sic), nach Derrett aO S. 387, Anm. 2. In Anm. 16 (S. 390) wird Bonnett II,15 statt 55 angegeben (vgl. oben Anm. 203). Vgl. fernerhin noch Derrett aO S. 383 für die Früchte des Kreuzes und Anm. 4 (S. 388) über die lateinischen Kirchenväter, die Justins Text annahmen.

215 Vgl. Derrett aO S. 384 (Zitate) und S. 383 & 386. Zu Jes 9 vgl. S. 382, 385 und 387. Siehe auch Apol. 42,4 (Goodspeed aO S. 55) über den gen Himmel fahrenden Christus, der König wurde (ἐβασίλευσεν), vgl. dazu Derrett aO S. 382.

216 Vgl. Derrett aO S. 385, zur mutmaßlichen hebräischen Vorlage S. 381. Das **יָע** sei durch homoeoteleuton ausgefallen: »The Masoretes, perhaps suspicious of *trees* after Christians' excited interest in them, could indeed have preferred a (defective) text from which that hypothetical **יָע** had indeed dropped out by homoeoteleuton.«

217 Siehe Derrett aO S. 382-383.

218 Siehe Derrett aO S. 378. Vgl. Reijnders aO S. 36-37 (»... a christian interpolation«).

219 Siehe Derrett aO S. 379. Vgl. ebenda S. 386 zur Dativ- und Genitivform. Mit Recht übersetzt Derrett das ἀπὸ durch »on account of«. Die Übersetzung »wegen« trifft hier zu. Für das Motiv des Richtens und Herrschens Christi wegen des Kreuzes findet sich ein interessanter Beleg in einer Shenute (†450) zugewiesenen Schrift über das Urteil Christi am Weltende. Im Turiner Papyrus heißt es: »... ἀλλὰ νοεῖ ἡ βασιλεία τοῦ κυρίου ἐπὶ τοῦ ξύλου κατὰ πετρεῖον (aber wie hat der Herr vom Kreuze her geherrscht, wie es geschrieben?)« und »... ἐάντις ὅς τις ἀπὸ τοῦ ξύλου ἐβόλῃ τῷ κυρίῳ (wenn wir verstanden haben, daß der Herr geherrscht hat vom Kreuze her)«. Siehe F. Rossi, *Trascrizione con Traduzione Italiana di un Testo Copto del Museo Egizio di Torino*, *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, Cl. Morali Storiche e

des Erleidens des Kreuzes wurde er König (ἐβασίλευσε γὰρ διὰ τοῦ πεπονθέ-  
ναι τὸν σταυρόν)«. Für den angeblichen Midrasch wird auch das πρῖναι in I  
Chron 16,33 nicht unwichtig gewesen sein. Vielsagend ist gleichfalls, daß in der  
Passio Andreae 13 Andreas kurz vor seinem Sterben ausruft, er sehe schon sei-  
nen König (ἦδὲ γὰρ τὸν βασιλέα μου ὁρῶ...).<sup>220</sup> Die Königsherrschaft Jesu  
Christi bedeutet nicht nur ewiges Leben für die Gläubigen, vor allem für die  
Martyrer, sondern auch den endgültigen, ewigen Tod für die Ungläubigen.  
Seine Herrschaft besagt das Urteil für Lebende und Tote, das er als Richter bei  
seiner glorreichen Wiederkehr am Ende der Tage vollstrecken wird.

Wenn wir nun das Resümee ziehen, so gilt es einzusehen, daß im Kindheits-  
evangelium Jesus einerseits sein Kreuz gleichsam verkörpert<sup>221</sup> – was keinen  
wundernehmen wird, der sich dessen erinnert, daß sich in den Andreasakten das  
Kreuz auch als lebendes Wesen findet –, andererseits ist er an unserer Stelle der  
Richter. Die Früchte des Lebens sind vor dem Hintergrund der oben aufgeführ-  
ten Stellen als die lebenerweckenden Früchte des Kreuzes, kurz als das ewige  
Leben durch das Kreuz Christi, zu verstehen. Demnach bekommt man fol-  
gende Gleichung: JESUS = KREUZ DER LEBENSFRÜCHTE = RICHTER. Als Richter  
der Lebenden und Toten wird er sich am Ende der Tage auf seinen Richterstuhl  
setzen, vor dem man laut 2 Kor 5,10: »... ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χρισ-  
τοῦ zu erscheinen hat. Gerade dieser Richterstuhl, dieses βῆμα, wurde in der  
alten Kirche durch das Kreuz qualifiziert, so daß auch ikonographisch Richter-  
stuhl und Kreuz engstens miteinander verbunden waren. In diesem Zusammen-  
hang ist es aufschlußreich, auf die genuin manichäische *Bema*-Vorstellung acht-  
zugeben. Zunächst weisen wir auf eine interessante Stelle in den Herakleides-  
Psalmen hin, in der vom Sohn Gottes (Christus) ausgesagt wird, er sei »die neue  
Pflanze Gottes, diejenige der Früchte des Lebens (πτωδὲ μπινοῦτε νῶρρε  
πανκαρπος νῶνῶ)«. Nachdem sein ganzes Leben abgemalt ist, wird festge-  
stellt, »er sitze zur Rechten seines Vaters unter den Lebenden (αἰζημεστ σαοῦ-  
νεν μπιφιωτ οὔτωοῦ ννετανῶ)«. <sup>222</sup> Wie wir oben sahen, war für die Mani-  
chäer Mani der Richter. Die angeführte Stelle fährt dann fort: »wir preisen dein  
Bema, auf dem du sitztest (τῆςμαμε μπεκβημα ἐτῆζμαστ ἀχωῶ)«. <sup>223</sup> Be-  
kanntlich spielte das Bema im Glauben der Manichäer eine zentrale Rolle, und  
zwar auf dem jährlichen Bema-Fest. Bei dieser Gelegenheit gedachte man des  
Leidens und Todes Manis (im Jahre 277). Man sammelte sich dabei um das

Filologiche, Serie II t. XLI (Turin 1891), S. 60 (Fol. LVI, erste Kolumne Zeilen 24-27) bzw.  
S. 62 (Fol. LVIII, dritte Kolumne Zeilen 2-4). Zu beachten ist, daß auch hier *Holz* (ὡε) für  
*Kreuz* steht. Siehe meine weitere Ausführungen an anderer Stelle.

220 Vgl. Bonnett (mit zwei Versionen) II,1, aO S. 30-31.

221 Siehe oben *OrChr* 77 (1993) S. 226.

222 Siehe Allberry aO S. 193,24 bzw. S. 196,32.

223 Siehe Allberry aO S. 20,20; vgl. oben S. 36, Anm. 192 zu S. 20, 19.

Bema, einen Thron, der den Richterstuhl darstellte, zu dem fünf Stufen hinauf-  
führten, auf denen die Werke Manis ausgestellt lagen. Auf dem Thron, dem  
Bema selbst, stand ein großes Bild Manis.<sup>224</sup> Eingedenk der doketischen Chri-  
stologie wird es nicht befremden, daß das Bema-Fest das christliche Osterfest  
substituierte.<sup>225</sup> Von größter Bedeutung ist nun die folgende Stelle in einem Je-  
sus-Psalm: »... Du (Jesus) machtest das Kreuz zu einem Bema für dich, auf dem  
du richtest (ακρ] πσταγρος нек нѡнма ακ†ζεπ ριζωq)«. <sup>226</sup> Hier ist also das  
Kreuz der Richterstuhl und der Thron zugleich. Nicht unwahrscheinlich ist,  
daß eine Aussage Ephräim des Syrers (306-373) aus dem nördlichen Mesopota-  
mien und nachher in Edessa (ab 363) mit dieser manichäischen Vorstellung zu-  
sammenhängt. In seiner Osterhymne »De Crucifixo« VIII,10 dichtet er: »Sein  
Kreuz stellten sie auf den Hügel; und sie, sie stiegen herab und standen unter  
ihm; ein Symbol stellten sie dar für ihn, der da sitzen wird auf dem Richterstuhl;  
und sie wird er machen zum Schemel seiner Füße (ܡܫܥܢܐ ܕܪܝܫܐ ܕܡܢܝܐ  
ܕܝܫܘܥ \* ܡܫܥܢܐ ܕܡܢܝܐ ܕܡܢܝܐ \* ܡܫܥܢܐ  
ܕܡܢܝܐ ܕܡܢܝܐ \* ܡܫܥܢܐ ܕܡܢܝܐ ܕܡܢܝܐ).<sup>227</sup>

Diese Vorstellung finden wir ab dem 5. Jh. wieder in der sog. *Hetimasie*. Es handelt sich dabei um das Bereitstellen (ἐτοιμάζω)<sup>228</sup> eines (noch) leeren Thrones für den am Ende der Tage wiederkehrenden und richtenden Christus.<sup>229</sup> In den bildlichen Darstellungen der Hetimasie/Itimasie sieht man einen großen Thron, über dem das Kreuzeszeichen bzw. das Christusmonogramm strahlt, wie z.B. am Sarkophag von Tusculum.<sup>230</sup> Auf eine Formel gebracht: in der

224 Vgl. Böhlig *Gnosis* III aO S. 42-43 und 244 ff. (Textübersetzungen).

225 Vgl. J. Ries, La fête de Bêma dans L'Église de Mani, *Revue des Etudes Augustiniennes* 22 (1976), S. 218-233; hier S. 221.

226 Siehe Allberry aO S. 123, 29.

227 Siehe E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Paschahymnen (de azymis, de crucifixione, de resurrectione)*, CSCO 248 (Syr 108) 1964, S. 75 und CSCO 249 (Übersetzung) 1964, S. 60. Vgl. zu b'im Ries aO S. 219.

228 Vgl. zu  $\epsilon\tau\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$  in bezug auf das Kreuz schon die Andreasakten, Bonnet II, 1 aO S. 12, Z. 9; S. 24, Z. 15-16 und S. 31, Z. 7.

229 Vgl. oben *OrChr* 77 (1993) S. 218.

230 Vgl. H. Leclercq s.v. Etimasia *DACL* V,1 (1922), Sp. 671-673 (reich bebildert); R. Janin, s.v. Hétimasia *Catholicisme hier aujourd'hui demain* V (1962), Sp. 708 und G. Spitzing, *Lexikon byzantinisch christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleasiens*, München 1989, S. 100 und S. 219-220 (s.v. Leerer Thron, bebildert). Die Blütezeit der *Hetimasia-Vorstellungen* fällt ins 10. Jh. Unwillkürlich taucht die Frage auf, ob die kirchliche Hetimasia-Vorstellung nicht im Grunde manichäischer Provenienz sein könnte. In diesem Fall wäre die Vorstellung (obgleich das zugrunde liegende manichäische Theologoumenon vollends desavouiert wurde) als christlich verbrämt (nunmehr der leere Thron/Richterstuhl) zu betrachten. Unbeschadet eines notwendigen Caveat, spricht vieles für eine umfassende Untersuchung. Schon sei auf folgende Stellen aus den Bema-Psalmen (!) hingewiesen. Bema-Psalm 229 (Allberry aO S. 25,24-26): »Du bist ruhmreich, gesegnetes Bema, das wird herrschen bis zum Ende der Welt, bis Jesus kommen wird und sich auf ihn setzen wird und alle Geschlechter urteilen wird (κο νεαυ πεβνια ετςμαματ πεταρρο φαωαν ητκοςμος φατε ιης ει ηνρμες αχω

Hetimasie werden »die Früchte des Lebens des Richters« ersichtlich. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die oben behandelte Stelle des Ps.-Thomas soteriologisch ausgerichtet ist. Der kleine, den Schriftgelehrten wohl verlachende Jesus äußert einen Heilswunsch. Die »Unfruchtbaren« und die »Geblendeten« versteht man am besten als die noch nicht Glaubenden. Aber wie der staunende Schriftgelehrte staunen die noch nicht völlig an Jesus Glaubenden vielleicht ja schon. Der Verfasser des Kindheitsevangeliums könnte bei den »Unfruchtbaren«, die nunmehr dennoch Früchte erzeugen werden, an Texte wie Matth 3,10 und Luk 3,8 (über das Tun rechtschaffener Früchte der Buße) und Matth 7,17 (ein guter Baum bringt gute Früchte)<sup>231</sup> denken. Bei den »Geblendeten« oder »Blinden« könnte man einen gnostischen Hauch wittern. Im Gnostizismus steht die Blindheit für die Unwissenheit, die Gebundenheit an die vorfindliche, demiurgische Welt.<sup>232</sup> Der Demiurg selber heißt z.B. in der Hypostase der Archonten NHC II,4:87,3-4 und 94,25 *Samael*, was gedeutet wird als »Gott der Blinden«.<sup>233</sup> Im Evangelium Veritatis schließlich handelt es sich p. 29-30 um das Erwecktwerden aus dem Schlaf der Unwissenheit und den Alpträumen der Irrung. Dann erklingt die Seligpreisung: »Glückselig der, welcher die Augen der Blinden geöffnet hat (οὐμακαριος πε πεει πταφογην ανβελ πνιβλλεεγ)«, p. 30,14-16. Einmal durch ihre Mitbrüder, die Vollgnostiker, erweckt, werden sie das Licht sehen, d.h. werden sie zur vollen Gnosis kommen. So werden auch in Ps.-Thomas die Blinden einmal das Heil finden, d.h. sie werden »die Lebensfrüchte des Richters«, in ihrem vollen folgenschweren Ausmaß sehen. Das bedeutet, sie werden zu ihrem Heil diese Früchte der Gnosis (vgl. Ev. Ver. p. 18,25) kosten.

Bei dieser Stelle lassen wir es nun bewenden. Die übrigen fünf Wunder (Zenon, Jesu Spielkamerad, fällt vom Dach und ist tot, wird jedoch von Jesus wieder zum Leben erweckt; Jesus sammelt Wasser in seinem Kleid; Jesus erntet wunderbar viele *Kor*; Jesus hilft seinem Vater Joseph beim Zimmern eines Bettes und Jesus heilt den Natterbiß, den sein Bruder Jakob bekommen hat) sind allesamt märchenhafte Wunder, die der Überhöhung der göttlichen Größe Jesu dienen.

νῆτρεπ ανρειτου θυρου)«; Bema-Psalm 232 (Allberry aO S. 29,12): »Du hast dein Bema aufgestellt o Richter, damit du urteilen wirst (ακτωρ]ω πεκβημα ω πκριτης δε εκα τρεπ...)« und schließlich Bema-Psalm 236 (Allberry aO S. 34,22-24): »Denn das Urteil kommt nah und das Bema wird hingestellt. Denn es ist Jesus, mein Richter, der sich auf ihn setzen wird (qnhγ [r]ap nχi pzeπ ncekω azpni mpbhma pēc rap pakpithc petzmecc] t azpni axωq).«

231 Vgl. oben S. 24.

232 Vgl. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I aO S. 113-119. Siehe dazu weiter W. Schrage [s.v. τυφλός. *TWNT* VIII, S. 277 und 292.

233 Vgl. Jonas aO S. 384, Anm. 2 und oben *OrChr* 77 (1993) S.214 Anm. 70. Vgl. ebenfalls NHCod II,5:103,19-20 (Ursprung der Welt), dieselbe Aussage über Samael.

Das Kindheitsevangelium wird abgeschlossen mit der aus *Luk 2,40-52* bekannten Geschichte. Die hier vorliegende syrische Version zeigt jedoch einige Eigentümlichkeiten im Vergleich mit dem griechischen Urtext.<sup>234</sup> Das gilt selbstverständlich auch für die anderen Versionen wie die griechische<sup>235</sup>, die arabische<sup>236</sup> und die kirchenslawische.<sup>237</sup> Es ist nicht verwunderlich, daß – wie beträchtlich die Unterschiede im einzelnen auch sein mögen – die Geschichte des zwölfjährigen Jesus im Tempel für die verschiedenen Versionen des Ps.-Thomas den Höhepunkt, wenn nicht den Angelpunkt bildete. Gerade ihnen lag daran, die große Weisheit Jesu (*Luk 2,47*) zu betonen.<sup>238</sup> Die Geschichte war offensichtlich auch bei den Gnostikern beliebt, wie aus dem Evangelium Veritatis (NHC I,3:19,21-27) hervorgeht. Die ängstliche Suche der Eltern Jesu konnte übrigens auch in der Biographie Manis eine treffliche Rolle spielen. Mani hatte seinem Vater Pattikios (Patek) nicht gesagt, wohin er ginge, worauf der Vater auf die Suche nach ihm geht und ihn dann schließlich findet und ausruft: »Mein Sohn, was hast du getan?« (CMC, p. 110-111).<sup>239</sup>

Um der Eigenheit der syrischen Version (syr. p. 16,3-25) auf die Spur zu kommen, werden wir unseren syrischen Text und den des Göttinger MS einem Vergleich mit der längeren griechischen Version sowie der altsyrischen Evangelienübersetzung (*Sy<sup>c</sup>*, *Sy<sup>s</sup>*) und der Peschitta unterziehen.<sup>240</sup> Dabei setzen wir uns nicht das Ziel, eine umfassende, bis in die Einzelheiten gehende Behandlung zu liefern, sondern unser Anliegen ist es, das Wichtigste hervorzuheben.

Was schon gleich am Anfang auffällt, ist, daß in 16, Z. 3-5 die lukanischen Verse 41-43<sup>a</sup> kombiniert worden sind, wenn auch in umgekehrter Folge: »Und als Jesus zwölf Jahre (alt) geworden war, gingen sie nach Jerusalem, wie es die Gewohnheit Josephs und Marias war, um zu ihrem Fest zu gehen (Gött. MS

234 Vgl. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 26. Auflage, 9. Druck 1987 z.St. und *The Gospel according to St. Luke*. Edited by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project, Oxford 1984, S. 52-57 (ausführlicher Apparat). Für die theologischen Ziele des Lukas sei nochmals auf die Untersuchung von H.J. de Jonge, *Sonship aO S.317-354* hingewiesen. Für weiteres Material vgl. E.G. Grinfield, *Scholia Hellenistica*, London 1848, Vol. I, S.119-120.

235 Die längere griechische Version (A) ist von G. Schmahl, *Lk 2,41-52* und die Kindheits Erzählung des Thomas 19,1-5, *Bibel und Leben* 15 (1974), S.249-258, mit dem Evangelientext eingehend verglichen worden. Siehe für den Text Tischendorf aO S. 156-157.

236 Vgl. die lateinische Übersetzung in K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1964, S.18-19.

237 Vgl. De Santos Otero, *Das Kirchenslawische Evangelium*, aO S.136-140.

238 Mit Recht betont Schmahl aO S. 255, daß für den lukanischen Text V.49 den Höhepunkt bildet (Jesus als Sohn Gottes), während im Ps.-Thomas V.47 zentral steht.

239 Siehe L. Koenen & C. Römer, *Der Kölner Mani-Codex*, Opladen (= Pap. Col. XIV) 1988, S.77-78 und vgl. A. Henrichs/L. Koenen, *Der Kölner Mani-Kodex* (CMC Teil III) *ZPE* 44 (1981), S.219, 273 und 288.

240 Siehe F.C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, Cambridge 1904, Bd. I, S.256-259 und Ph. E. Pusey/G.H. Gwilliam, *Tetraevangelium Sanctum*, Oxford 1901, S.330-331.

hat: zu ihrem Pesachfest). Und als sie das Pesach vollbracht hatten, kehrten sie zu ihrem Hause zurück.« Genau diese Folge begegnet auch in der griechischen Version, so daß schon hier die Bemerkung Tischendorfs, »Syrus maximam partem confirmat Graecum«<sup>241</sup>, völlig zutrifft. Nach der Rückkehr der Eltern heißt es in Z. 6, daß Jesus in Jerusalem blieb (ܝܪܘܫܠܝܡ), gemäß Luk 2,43. Der syr. C und syr. Pesch. haben dafür beide ܝܪܘܫܠܝܡ »er blieb«. Auch der altlateinische Text bestätigt mit *remansit* diese Lesung wie auch der Araber. Nur der Grieche hat hier ἀνῆλθε, »er kehrte zurück«.<sup>242</sup> Die Eltern sind nunmehr der Meinung, Jesus sei bei ihren Reisegefährten<sup>243</sup>, und sie machen darauf die (Rück-)»Reise eines Tages«, nach Luk 2,44; so ebenfalls syr. C und syr. Pesch. Nur unser Text hat: »sie kamen in die Raststätte jenes Tages (ܡܬܢ ܡܕܝܢܬܐ ܕܝܗܝܝܡܐ ܕܝܗܝܝܡܐ, Z. 8)«.<sup>244</sup> Joseph und Maria suchen ihn sodann »unter ihren Verwandten und unter denen, die sie kannten ܕܡܢ ܕܡܝܬܪܝܩܝܗܘܢ ܕܡܢ ܕܡܝܬܪܝܩܝܗܘܢ ܕܡܢ ܕܡܝܬܪܝܩܝܗܘܢ, Z. 9)«, was näher bei ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς (Luk 2,44) steht als bei der griechischen Version, die nur ἐν τοῖς συγγενεῖσιν αὐτῶν bietet.<sup>245</sup> Syr C hat »bei ihren Reisegefährten, ihren Familienleuten (»Menschen«) und demjenigen, der sie kannte«; syr Pesch. hat nur »bei ihren Leuten und demjenigen, der sie kannte«.<sup>246</sup> Nach ihrer Rückkehr nach Jerusalem finden die Eltern den Jesusknaben nach drei Tagen »sitzend unter den Lehrern«, während er sie anhört und befragt. Anders als Luk 2,46, syr C und syr Pesch. sowie der Grieche hat unser Text das »im Tempel« weggelassen. In Lukas 2,47 wird berichtet, daß alle Zuhörer erstaunt waren über seinen Verstand und seine Antworten (syr C und syr Pesch. haben »Weisheit und Aussagen«). In unserem Text ist nur die Verwunderung<sup>247</sup> noch da, dann aber folgt ein völlig anderer Wortlaut: (Alle, die zuhörten, wunderten sich) »weil er sie zum Schweigen<sup>248</sup> brachte, jene Lehrer. Denn er legte ihnen die Spruchreden der Propheten aus und die Mysterien und die Rätsel, welche im Gesetz da sind.<sup>249</sup> Und seine Mutter sagte zu ihm...«, syr. p. 16, Z. 13-15. Spezifisch ist, daß dem Verfasser dieses syri-

241 Tischendorf aO S. 156, Anm. 2, Griechisch c.XIX,1-2 = syr. Z. 10.

242 Philippart aO S. 408.

243 Zu συνοδία vgl. Grinfield aO S. 119: »hodie Orientales Caravanam vocant«.

244 Das syrische Wort – vgl. Brockelmann, *Lexicon* aO S. 7<sup>b</sup> – steht auch für μὴνῆ (mansio, Wohnung) in Joh 14,2.

245 Es ist die Frage, ob das Lehnwort ܡܝܬܪܝܩܝܗܘܢ – vgl. Brockelmann aO S. 125<sup>b</sup> – ein altherkömmliches ist oder aber von der griechischen Urvorlage herrührt.

246 Vgl. zum Bekanntsein Josephs c.s. Mk 6,1-4 u. Par.

247 Gegenüber ܝܕܥܐ wie syr C, Syr. Pesch. weicht die Verbform von ܡܠܝܬܐ im Gött. MS nicht wesentlich ab.

248 Im Griechischen ἀποστομίζει. Unser Text hat eine Paelform von ܡܠܝܬܐ, schweigen. Vgl. noch Meyer, Handbuch aO S. 142.

249 Im Griechischen c.XIX,2: κεφάλαια τοῦ νόμου καὶ τὰς παραβολὰς τῶν προφητῶν. Vgl. Meyer aaO unter Verweis auf Num 23,7.18 (mit מִשְׁלַל). Die »Rätsel« sind wohl zu verstehen als »loci difficiles« in lehrhaftem Sinne.



schen Textes offensichtlich noch mehr als dem des griechischen Textes daran lag, nicht nur die Weisheit Jesu, sondern eben auch seine Lehrbefähigung zu betonen. Der kleine Jesusknabe lehrt und erklärt. Maria stellt ihrem Sohn die vorwurfsvolle Frage, warum er ihnen dies angetan habe, »denn wir waren beklommen und geängstigt und haben dich gesucht« (syr p. 16, Z. 16-17; Luk 2,48). Interessanterweise hat auch syr C hier: »wir waren in Beklommenheit und Angst usw.«, während syr Pesch. nur die »Angst« hat und nicht von »wir«, sondern wie Luk 2,48 von »dein Vater und ich« spricht. Die griechische Version hat: ἰδοὺ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε wie Luk 2,48 abgesehen davon, daß D und die Mehrheit der altlateinischen Zeugen καὶ λυπούμενοι hinzufügen.<sup>250</sup> Jesus erwidert seiner Mutter, weshalb sie ihn denn suchten: »Wisset ihr nicht, daß es mir geziemt, im Hause meines Vaters zu sein?« Syr C hat »im Hause des Vaters« und Syr Pesch. wiederum »meines Vaters«. Der Grieche folgt vollends dem Lukanischen Text: »... ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με«. Bemerkenswert ist auch hier, daß der Apparat zu Luk 2,49 lehrt, daß mehrere Textzeugen τῷ οἴκῳ (τοῦ πατρὸς μου) lesen.<sup>251</sup> Mit dem Unverständnis der Eltern (Luk 2,50) kontrastiert im PsMt die bewundernde Aussage der Schriftgelehrten und Pharisäer. Nach ihrer Frage, ob der Knabe ihr Sohn sei, und nachdem Maria eine bejahende Antwort gegeben hatte, sagen sie: »Gesegnet hat dich der Herr (das Gött. MS fügt hinzu: »in deinen (Leibes)Früchten«), denn so wie diese Ehre und Weisheit: wir haben weder gesehen noch gehört, daß jemand unter den Knaben (so) gesprochen hat!« (syr. p. 16, Z. 20-22, vgl. die abweichende griechische Version XIX,4). Die »Leibesfrüchte« werden wohl als *pluralis poeticus* aufzufassen sein, vgl. den griechischen Text »τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας σου«.<sup>252</sup> Der Ausdruck nimmt wahrscheinlich Bezug auf Luk 1,42 (Elisabeths Segensspruch über Maria), vgl. im Alten Testament z.B. Deut 28,4. P. 16, Z. 22 folgt sodann: Jesus »ging mit seiner Mutter (das Gött. MS besser: »mit ihnen«) und war ihnen untertan«. Von seiner Mutter heißt es Z. 23: »sie bewahrte alle diese Worte«; vgl. den griechischen Text: »διετήρει πάντα τὰ γινόμενα« (sie betrachtete genau usw.) und syr C »und seine Mutter bewahrte alle diese Worte in ihrem Geiste«.<sup>253</sup> Wie Luk 2,51 hat syr Pesch. »seine Mutter bewahrte alle Worte in ihrem Herzen«. Die Schrift schließt folgendermaßen ab (vgl. Luk 2,52): »Jesus nun nahm zu und machte Fortschritte (das Gött. MS hat mit syr C und syr Pesch. mit Recht ܠܝܬܝܐ »wuchs« anstatt ܠܝܬܝܐ ) an (bzw.

250 Vgl. Nestle-Aland 26 (Apparat) und Burkitt, Evangelion aO II, S. 290. Vgl. zu ܐܠܝܬܝܐ Brockelman aO 517<sup>a-b</sup> (h.l. Partizip pass. des Afels) bzw. 291<sup>a</sup>.

251 Vgl. Gospel according to Luke aO S. 55. Das τοῖς ist als lectio difficilior zu bevorzugen. Siehe zum »Haus meines Vaters« Joh 14,2 (vgl. oben Z. 8) und weiterhin die Tempelreinigungsszene Mk 11,17; Mt 21,13 und Luk 19,41 (Zitat »mein Haus«), während Joh 2,17 »Haus meines Vaters« Jesus in den Mund legt.

252 Vgl. Brockelmann aO S. 555<sup>a</sup>.

253 Vgl. Brockelmann aO S. 738<sup>a</sup> sub II ܠܝܬܝܐ .

in) Weisheit (das Gött. MS hat wie syr C und syr Pesch. weiterhin Statur (ܠܬܬܪܐ für ἡλικία) und Gnade (χάρις) bei Gott und bei den Menschen. Amen.« (Z. 23-25. griechischer Text XIX,5). Wenn man den in Ps.-Thomas inkorporierten Lukastext überblickt, fällt ins Auge, daß alle Änderungen und Hinzufügungen darauf ausgerichtet sind, die Überlegenheit des Jesusknaben sowohl in bezug auf seine Weisheit als auf seine Lehrbegabung zu betonen. Und Maria wird gebenedeit.

#### IV. Zusammenfassung

Die vom Kollegen Baars und mir in unseren Beiträgen beigebrachten neuen Materialien haben hoffentlich den über dem Kindheitsevangelium des Pseudo-Thomas liegenden Schatten einigermaßen zurückgedrängt oder doch zumindest Licht in diese Problematik gebracht. Angesichts der recht wirren Überlieferungsgeschichte, von der die verschiedenen Versionen Zeugnis ablegen, gilt nach wie vor Wilsons Feststellung: »Die komplizierte Textgeschichte bedarf jedoch noch immer einer eingehenden und umfassenden Untersuchung«. <sup>254</sup> Darüber kann die Feststellung Geros: »As far as philological study of the Infancy Gospel material is concerned, a surge of recent interest can be reported« <sup>255</sup> nicht hinwegtäuschen. Die ursprüngliche (griechische) Fassung des Kindheitsevangeliums – der Gattung nach eine Aretologie – wird, obgleich die früheste handschriftliche Bezeugung erst aus dem 5. Jahrhundert stammt <sup>256</sup>, meist auf das 2. Jahrhundert datiert. <sup>257</sup> Die engsten Parallelen zu unserer Schrift findet man, was das Wunderbare, Märchenhafte der Taten des kleinen Jesus anbelangt, in den Buddhalegenden, wie oben dargestellt wurde. Desgleichen wurde die Vermutung ausgesprochen, Ägypten, näher Alexandrien, könnte der Ursprungsort gewesen sein, eingedenk der Si-Osiris Geschichte wie anderen ägyptischen Kolorits. <sup>258</sup>

Dem Verfasser des zweiten Teils lag daran, etwaige gnostische, gegebenenfalls manichäische Züge und Parallelen aufzuspüren. Dabei wurde klar, daß da-

254 Vgl. R. McL. Wilson, Apokryphen II, *TRE* III, S. 335. Siehe auch Cullmann, in Schneemelcher 1987<sup>5</sup>, S. 349 (pänuult.).

255 Vgl. S. Gero, *Infancy Gospels* (siehe Anm. 3) aO S. 3983. Die von ihm S. 3983, Anm. 78 erwähnte Ausgabe J. Norets »in progress« ist noch nicht erschienen. Vgl. dazu auch Cullmann aO S. 350, Anm. 3.

256 So Gero aO S. 3982.

257 Vgl. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, S. 673 (zur Kindheits-erzählung des Thomas); Wilson aO S. 335; Cullmann aO S. 352. Vgl. noch H. Köster/J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, S. 178-179.

258 Siehe oben *OrChr* 77 (1993) S. 199-200 und oben S. 3. Vgl. zu den Buddhalegenden noch Vielhauer aO S. 677 und Wilson aO S. 336.

bei größte Umsicht und Vorsicht geboten sind.<sup>259</sup> Doch konnte bei folgenden Themenkreisen mehr oder weniger Gnostisches ausfindig gemacht werden: 1. Die trennende Arbeit des Kindes Jesu in seinen »Wasserwerken«. 2. Das Golem-motiv bei den Vögeln aus Lehm, wobei auch das Kreuzesthema schon anklang. 3. Die Kinder des Brautgemachs und die Erblindung derjenigen, die Jesus tadelten. 4. Jesus als personifiziertes kleines Kreuz im Hinblick auf die Horos-Gestalt und das Lichtkreuz. 5. Die Alphabet-Schulgeschichten und die Buchstabenmystik (u. a. in den Buddha- und Si-Osiris-Legenden). 6. Die Unerschütterlichkeit und Standhaftigkeit Jesu im Gleichnis des Ambosses. 7. Die Unfruchtbaren, die Geblendeten und die Früchte des Lebens des Richters und die Hetimasie-Vorstellung.

Am schwierigsten zu verstehen bleibt indessen das Jesusbild, das die Kindheitsgeschichte heraufbeschwört. Ist der Ausruf Zakais »O böser Knabe!«, PsTh p. 13, Z. 23, nicht allbestimmend? Nicht verwunderlich ist die Aussage Vielhauers: »Das Jesusbild . . . trägt wenig idyllische, um so mehr aber erschreckende Züge: der Wunderknabe jähzornig, schimpfend und böse, der Schüler altklug, unerzogen und arrogant, ein höchst gefährliches kleines Wesen . . .«.<sup>260</sup> Nicht weniger ausgesprochen ist das Verdikt de Beausobres: »Le véritable Auteur d'un si mauvais Livre est tout-à-fait inconnu, mais son caractère ne l'est pas. Il s'est peint apparemment lui-même en représentant le Fils de Dieu. Il décrit un jeune Enfant violent & vindicatif, qui punit de mort soudaine les moindres injures, qu'on lui fait . . . Je ne m'étonne pas, que *Mahomed*, qui vouloit établir sa Religion par la force, ait inséré dans son *Alcoran* divers morceaux de cet Apocryphe.«<sup>261</sup>

Unumgänglich bleibt jedoch die Frage, wie die Gewichte adäquat zu verteilen sind. Freilich begegnen wir einerseits einem Jesus, der durch sein vorwitziges Benehmen mehrere Leute erbost, beim geringsten Anlaß in Rage kommt und tödliche Strafe verhängt. Andererseits belebt Jesus seinen Lehrer und andere wieder, heilt Kranke, verteilt Getreide unter die Armen, ist seinem Vater beim Zimmern eines Bettes behilflich, trägt auf wundersame Weise Wasser für Marias Haushalt nach Hause und ist seinen Eltern untertan. Aus diesem Grunde sollte man zunächst einmal das Gleichgewicht der dunklen und der hellen Seite der Person Jesu wahren. Für die Frage, was es mit der Person Jesu auf sich hat, wird man wohl ins Schwarze treffen, wenn man einem für die Ausrichtung des Kindheitsevangeliums grundlegenden Dualismus, der als gnostisch zu bezeichnen ist, Rechnung trägt. Jedenfalls sollte man nicht einen Aspekt zugunsten des anderen herunterspielen. Demnach könnte man Ivanov durchaus beipflichten,

259 Siehe oben *OrChr* 77 (1993) S. 201.



260 Vielhauer aO S. 675.

261 De Beausobre aO I, S. 366.

wenn er im Hinblick auf Jesus zwar einräumt, er sei »vraiment un *enfant terrible*«, aber dann auf folgendes hinweist: »Pour Jésus il n'est pas d'intermédiaire entre le bien et le mal«. Wenn er jedoch in bezug auf diese beiden Seiten der Person Jesu den Rückschluß zieht, sie »répondait au dualisme bulgare«<sup>262</sup>, bedarf dieses Votum starker Kritik. Durch den Verweis auf diesen späteren, ausgeprägten Dualismus werden Gedanken in den Text hineingeblendet. Dafür fehlen die Gründe. Man sollte nicht weiter gehen, als einen noch nicht zum Modell getriebenen, aus einer gnostischen Denkungsart herrührenden Dualismus vorzusetzen. Vermutlich blickte der Verfasser quasi sub specie aeternitatis, d. h. von der himmlischen Herrlichkeit des Gekreuzigten, Auferstandenen und des als Richter Kommenden her zurück auf die Jugendzeit Jesu. Schon damals, so möchte er betonen, zeigte sich Jesus als der von Weisheit und Wissen erfüllte Herr und Richter, der alles Weltverfallene und die auf diesseitige menschliche Ehre ausgerichteten Menschen aburteilt. Für den Gedanken, daß man diesem kleinen Jesus, der trennt, was nicht zusammengehört, und der bereits auf den Richter voller Herrlichkeit hin transparent ist, bei Gefahr des Todes nicht zu nahe kommen darf, gibt es auch in biblischen Texten genügend Gründe. Man denke an die Warnung Gottes im brennenden Dornbusch Mose gegenüber (Ex 3,5), an Jesu Verhalten in Nazareth (Luk 4,30) und an das »Noli me tangere« des Verherrlichten Maria von Magdala gegenüber (Joh 20,17). Schließlich entdeckt man noch eine andere biblische Linie, nämlich die der Einheit des strafenden und heilenden Gottes (vgl. Hiob 5, 18 und Hos 6,1). Bei aller strengen Trennung von Licht und Finsternis ist gerade die Passage über den Richter soteriologisch ausgerichtet. Viel oft recht artverschiedenes und (bei näherem Blick) widerspruchsvolles Material war dem unbekannten Verfasser zu Diensten, um sein Bild des wunderbaren göttlichen Kindes zu malen. Durch ihn ragte die Welt Gottes in diese Welt herein.

(abgeschlossen im Mai 1993)

Berichtigung zum ersten Teil in OrChr 77 (1993):

S. 195, Seite  , Zeile 4, lies: .] om .

262 Siehe J. Ivanov, *Livres aO* (siehe oben Anm. 73), S. 223 bzw. 224.

Andrew Palmer and Geert Jan van Gelder

## Syriac and Arabic Inscriptions at the Monastery of St Mark's in Jerusalem

The Jacobite, or Syrian Orthodox, monastery of St Mark's in the Old City of Jerusalem contains a number of inscriptions carved and painted in the wood or stone of its fabric. Some are in Syriac, the liturgical language of the Jacobites (all these, unless we state otherwise, are in Serṭō Pshīṭō script); others are in Arabic: still others, though in Arabic, are inscribed with Syriac characters, in the 'Garshūnī' manner (all these, without exception, are in Serṭō Pshīṭō script); and one or two are bilingual, in Syriac and in Arabic. Most are of recent date (nineteenth or twentieth century); but two refer to earlier periods. One day early in 1986 Andrew Palmer obtained permission to photograph these inscriptions, but there was no time to measure them, record their position with due care, or check readings on the spot. Nevertheless, it seemed to us that it was worth publishing them from the photographs.

The most famous inscription of St Mark's is prominently positioned on the interior wall of the main church, immediately on the right as you enter; it has been encased in wood with a sheet of glass in front of it and it is shown to all tourists. The record refers to the rebuilding, in A.D. 73, of a church of the Mother of God on the site of the house of Mark the Evangelist. O.A. Meinardus<sup>1</sup> supposes that the use of the title 'Mother of God' for Mary indicates a date after the Council of Ephesus in 431. Y. Koriah Karkenny<sup>2</sup> accordingly claims that the inscription is of the sixth century; he tells us that it was discovered in 1940, though he says nothing of the circumstances of its discovery. It has been signalled in good faith by the guide-books as an authentic early inscription<sup>3</sup> and it is the sole evidence that the Last Supper took place on this spot (assuming it was held at the house of John Mark). The masonry of this church is of the Crusader period (the pointed arch through which one enters is illustrated by Meinardus, *loc. cit.*), and the block on which the inscription is engraved forms

1 'The Syrian Jacobites in the Holy City', *Orientalia Suecana* 12 (for the year 1963), Uppsala, 1964, p.73 with note.

2 *The Syrian Orthodox Church in the Holy Land*, Jerusalem, 1976 (caption to the fourth illustration after p.48).

3 See A. Palmer, 'The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem', *OrChr* 75, 1991, p.32 n.73.

part of the Crusader wall. If the inscription was not built into the wall by Crusader architects centuries before this church had any association with the Syriac language (which seems unlikely), it must be either a copy of an earlier inscription or else a fraud.

## 1.

Translation:

'This (is) the house of Mary, the mother of John who was called Mark; and it was proclaimed a church by the Holy Apostles in the name of the Mother of God, Mary, after the Ascension of our Lord Jesus Christ into Heaven; and it was built a second time, after Jerusalem was (i.e. 'had been') destroyed by King Titus, in the year 73 \*of Christ\*.'

N.B. The asterisks around the phrase 'of Christ' indicate that this corresponds to an abbreviated word in the inscription. This convention is used throughout the present publication.

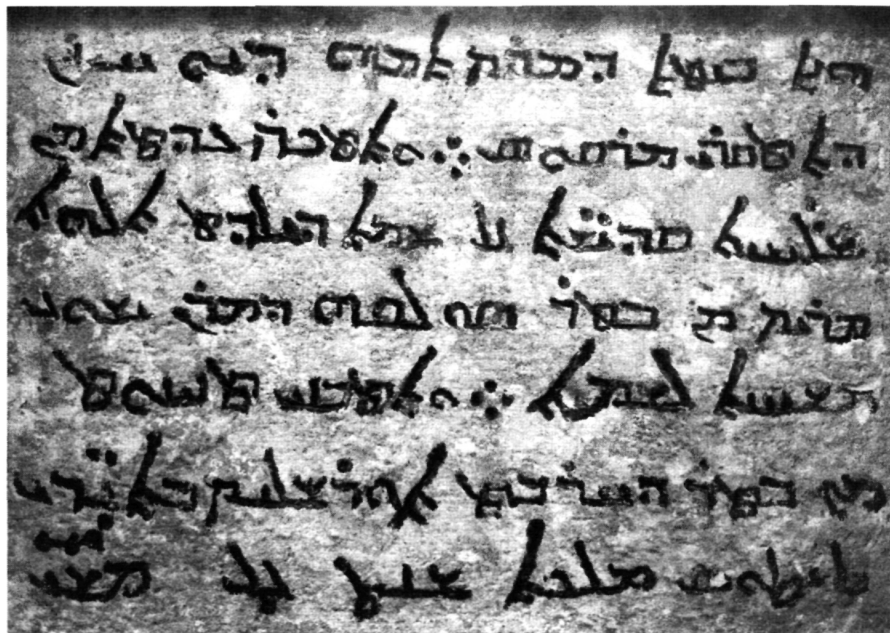
A.D. 73 must be the year of the alleged rebuilding of the church, the destruction of Jerusalem by Titus having occurred on 26 September A.D. 70. Vespasian was actually the Emperor from 69 to 79, so it is anomalous for his son Titus (Emperor 79-81) to be called 'King' here, since he was merely 'Caesar' at the time. The author could be excused this mistake if he wrote, as the title used for the Virgin Mary suggests, after 431; although the fact that the inscription ends with the year 73 would tend to suggest that it was written on the occasion of the alleged rebuilding of the church in that year.

The degenerate letter-forms (a poor imitation of Eṣṭrangēlō script) betray a date at the end of the Middle Ages. The closest parallel is, I think, a fifteenth-century inscription at Ḥaḥ in Ṭūr 'Abdīn.<sup>4</sup> The script of the inscription in Jerusalem is actually much less accomplished than this; but that is what we should expect, seeing that the remote plateau of Ṭūr 'Abdīn was a bastion of Syriac literary culture even in the fifteenth century, when the rest of the Syrian Orthodox Church neglected its linguistic heritage.

In the 1470s the patriarch Khalaf acquired the Coptic church of the Mother of God 'in the middle of the city' for the Jacobite congregation in Jerusalem; and in 1491/2 a pilgrim from Ṭūr 'Abdīn was apparently told by the Syrians that this church was the house of Simon Peter.<sup>5</sup> Since this pilgrim, the presbyter Addai,

4 A. Palmer, 'A Corpus of Inscriptions from Ṭūr 'Abdīn and Environs', *OrChr* 71, 1987, pp.53-139, p.136 D.14, dated 1442/3, with the photograph on p.131.

5 See A. Palmer, 'The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem', *OrChr* 75, 1991, p.31, where the reference in note 70 should include p.83; moreover, I was there misled by a lacuna and failed to see that the church and the house were identified.



חסא כולא דכורא אורחא דמאנא  
 האדמא דכורא: האדמא דכורא  
 חסא כולא דכורא אורחא דמאנא  
 דכורא דכורא דכורא דכורא  
 דכורא דכורא: האדמא דכורא  
 דכורא דכורא דכורא דכורא  
 האדמא דכורא דכורא

goes on to identify the house with that in which Simon took refuge after escaping from prison (*Acts* 12:12), he may in fact have been told that the church was the house where John Mark's mother, not Peter himself, had lived. However that may be, Addai does not appear to have seen our inscription, nor any older inscription with the same text.

If it is not a fraud, it must be a copy of an inscription found on the site after it was bought by the Jacobites. This is improbable, for various reasons. The Syriac language of the inscription would suggest that the church was in the possession of Syriac speakers at the time it was composed; but no evidence has been found that this was ever the case before the fifteenth century. If the inscription was known at the time when the church was purchased from the Copts, it would surely have been hailed by the learned biographer of the patriarch John bar Shay Allāh, who describes the negotiations for the church in some detail in the Cambridge MS Dd. 3.8<sup>1</sup>, foll. 82-7, as proof that the Syrians had an ancient title to it. We might suppose that it was discovered after the purchase; but then we would still have to explain the fact that this inscription uses the Christian era, whereas early Syriac inscriptions use the Seleucid era or another dating system, but never the Christian era. Perhaps a Seleucid date was converted into a Christian date if the inscription is the result of a transcription made around 1500?

It is more probable that the knowledge that Titus conquered Jerusalem in A. D. 70 was obtained from a western source and that the author of the inscription was insufficiently educated to convert the date into the Seleucid era. For the final argument against the authenticity of this inscription is the poor knowledge of the Syriac language displayed by its author. There are at least seven infelicities of expression and one downright error, in the very first word. This is inconceivable in an early author. This inscription does not contain any of the hallowed formulae or respect any of the conventions familiar to us from Syriac epigraphy.

We may conclude that the inscription was engraved after the visit of the presbyter Addai in order to give credence to the story he was told. The motive is evident: at Jerusalem every sect has to advertise the close association of sites in its possession with events in the narrative of the Gospels and *Acts*. A former monastery of the Jacobites at Jerusalem had claimed to be the house of Simon the Pharisee, where Mary Magdalene washed Jesus's feet, and a hair from Mary's head, found on the spot, was held to prove the fact, although a glance at the Gospel is enough to show that Simon's house should be sought at Bethany, not in Jerusalem.<sup>6</sup> The report that the inscription was discovered in 1940 (no doubt in the course of stripping the walls to prepare for the replastering recorded by an inscription of that year, which is published below, as number 15) suggests either

6 See A. Palmer, 'The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem', *OrChr* 75, 1991, p. 28f.



that it had been covered up at some date after the fifteenth century, presumably by a bishop who saw through the fraud and was ashamed of it, or (less probably) that it was forged in 1940 and presented as an archaeological discovery.

The church of the Mother of God in St Mark's contains a good deal of ornately carved and gilded wooden furniture (cf. number 4 A/B, below), including a high screen behind the altar, topped by three domes. In the middle of this screen, just below the level of the domes, is a panel, apparently of wood (we have not inspected it from near by), bearing the following painted inscription, in Es-ṭrangēlō script, except for the first letter of the last word, which, under the influence of the Arabic name 'Dayr al-'Adas', perhaps, is written in Serṭō Pshītō.

2.

ܐܠܗܐ  
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ  
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ  
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ  
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ  
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ  
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ  
ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ ܕܡܪܝܡ

Translation:

'\*Memorial\*: In the year 1436 (A.D. 1124/5) \*of the Greeks\* (the bishop) who commissioned the monastery of the Magdalene, Ignatius of Jerusalem, who is Ḥesnūn, died.'

'In the year 1897 (A.D. 1585/6) \*of the Greeks\* (the bishop) who restored Dayr al-'Adas, \*Gregory\* of Jerusalem, who is Yūḥannōn of Gargar, was martyred.'

Possibly this panel was painted or commissioned by Bishop 'Abd al-Nūr, who commissioned all the wooden furniture in the sanctuary in 1851 (see inscription number 4A/B, below). The information is in accord with what is known about



these two bishops from other sources.<sup>7</sup> It must have been found in reliable (probably manuscript) sources. The reason for copying them onto the panel might have been that the manuscript or manuscripts in question were disintegrating in 1851; equally, the nineteenth-century bishop responsible for the setting of the panel may have wished to draw attention to the fact that his commission for the church entitled him to a special place in the history of the Jacobite monastic community at Jerusalem, in the illustrious company of the two bishops commemorated in the inscription. Ḥesnūn was associated with the monastery of St Mary Magdalene, Yuhannōn of Gargar with another in the city which adopted the name of a former dependency in the country to the north of Jerusalem, Dayr al-ʿAdas; in the same way (he might have wished to imply) ʿAbd al-Nūr was the major benefactor of St Mark's.

As a matter of interest, there was formerly an inscription on the chancel-screen of the church of St Cyriac in Arnas, Ṭūr ʿAbdīn, which, like this panel in Jerusalem, preserved in epigraphic form earlier manuscript records.<sup>8</sup>

7 See A. Palmer, 'The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem', *OrChr* 75, 1991, pp. 27-8 and 33-4.

8 See. A. Palmer, 'A Corpus of Inscriptions from Ṭūr ʿAbdīn and Environs', *OrChr* 71, 1987, pp. 121-3, C. 2 and *id.*, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: the early history of Ṭūr ʿAbdīn*, Cambridge, 1990, p. 209f.

G. P. Bahnām, *Bayt Marqūs fī Ūrushalīm aw Dayr Mār Marqūs li'l-Suryān*, Jerusalem, 1962, pp. 16-19, presents the results of his researches in the library of St Mark's on the successive restorations of that monastery. We shall summarise that account here, adding to it from the epigraphic evidence by introducing further inscriptions in chronological order up to 1958:

In 1718 the Patriarch Isaac sent Gregory Simon as Metropolitan to Jerusalem with the Metropolitan Shukr Allāh and the monks Rabbān Wānis of Gargar, Rabbān Ḥannā, Rabbān 'Abd al-Nūr and Rabbān Ni'ma, the last three being from Aleppo. The monastery was in a deplorable state of delapidation, although its many debts had already been paid off by Isaac's predecessor, the Patriarch George, who had made Maqdisī 'Abd al-Karīm of Jerusalem his *mudabbir* (possibly "abbot") there.<sup>9</sup> This man continued as *mudabbir* for a couple of years under the two bishops sent by Isaac, who instructed him to begin the restoration of the fabric; in 1719 he was succeeded as *mudabbir* by Rabbān 'Abd al-Aḥad, the son of Fanah<sup>10</sup> of Mardīn, who completed the external and internal restoration in a short time. He was an energetic man, who also opened a school, organized the historic library and acquired a large house opposite the monastery. At the death of Bishop Simon, the Patriarch Isaac ordained in his place Rabbān 'Abd al-Aḥad himself. With the assistance of a new *mudabbir*, Rabbān Yūḥannā, he continued the restoration and joined the monastery to the large house he had bought while still a monk.

In 1738 Bishop Gregory George of Aleppo was appointed to the see of Jerusalem. This man had the outer wall of the monastery restored and locked with an iron gate against an unspecified threat. He erected a new structure in the interior and restored whatever was still in need of renovation, before returning to Aleppo, his proper diocese, in 1744.

In 1780<sup>11</sup> a certain Bishāra was appointed Bishop of Jerusalem. He spent considerable sums on restoration of the fabric and on acquiring fine Communion Vessels. He was succeeded by Bishop Abraham from Ṣadad, who carried on the struggle to maintain the buildings.<sup>12</sup> 'He bought land and made it a religious endowment as mortmain for the benefit of the monastery.'

9 On the title 'Maqdisī', see H. Kaufhold, 'Der Ehrentitel "Jerusalem-pilger"', *OrChr* 75 (1991), pp. 44-61.

10 H. Kaufhold adds: 'Den Beinamen vokalisiert Karkenny in einem Prospekt über das Markus-kloster und in "Holy Land" 46 als "Fenah"; S. Colbi, *Christianity in the Holy Land*, Tel Aviv 1969, 104 als "Panah". Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I 533; II 504 vermeldet einen heiligen "Abū Fānah" oder "Fānā".'

11 Or rather, before 1774, in which year he is attested by MS Mingana Syr. 247; I owe this observation and the knowledge that Bishāra became Maphrian in 1789 to H. Kaufhold.

12 This is one of a series of persons from Ṣadad, sixty to seventy kilometres south-south-east of Homs, in Syria (still an all-Christian settlement in 1994), who were associated from this time on with St Mark's.

In 1833 the monastery was again thoroughly restored, near the end of the reign of Bishop ‘Abd al-Aḥad al-Dajālī. This is perhaps the ‘Abd al-Aḥad mentioned in a rhyming (and thus occasionally oddly worded) Arabic inscription in the church of the Mother of God, set among later inscriptions on the wall to the left of number 1:

3.

قد تجدد عمارة دير مار مرقس الانجيلي الشهير بالسريان  
 باورشليم المقدسة المتقاطر اليها من كل صُقع وب[ل]دان  
 بعناية الموحد بثلاثة اقانيم الملك الرحمن  
 وانتشي به قلايات ودواوير حديثه واياوا[ن]  
 منزل للزائرين من ابنا روحين ورهبان  
 وانتشت هذه الكنيسة المكنية بالعذري ام المسيح صخرة الايمان  
 في مدة احقر روسا الكهنة عبد الاحد المطران  
 خادم الاسرار الشريفة يومئذ بهذا المكان  
 يرجو بذلك نوال العفو [عند] واهب الغفران  
 له ولزمرة المسيحيين [عند] .....  
 بتاريخ ..... ٨٣٤ (؟)

#### Translation:

‘This building was renovated belonging to the Monastery of St Mark the Evangelist, renowned amongst the Syrians,

in Jerusalem the Holy (*Ūrushalīm al-Muqaddasa*), to which people flock from every region and (from all) countries;

by the care of him who is united in three Persons, the merciful King.

New monks’ cells and courtyards and a portico were built,

a lodging for visitors, be they spiritual brothers or monks.

This church, called after the Virgin, the Mother of the Messiah, the Rock of Belief, was built (i.e. restored?)

in the time of the unworthiest of high priests, Metropolitan (bishop) ‘Abd al-Aḥad,



the servant of the Noble Mysteries (i.e. celebrant of the Eucharist) at that time in this place,  
 hoping thereby to receive pardon from the Granter of forgiveness,  
 for him and the congregation of Christians, ...  
 on the date of ... [1]834.'

The Arabic word translated here as 'portico' could mean any vaulted or flat-roofed room or hall that is closed on three sides and open on one. This inscription could probably be read in its entirety from the stone, but some of the black paint in which it was picked out (as almost all the inscriptions are) has been whitened, no doubt as a result of replastering the church in 1940 (see number 15, below), and this makes the photograph difficult to read.

These works were supervised, Bahnām tells us, by Rabbān 'Abd al-Nūr of Edessa, the disciple of Bishop 'Abd al-Aḥad, who succeeded to the bishopric in 1840. He, too, endowed the monastery with land and repaired its structural defects up to his death in 1877. Bahnām does not mention that this bishop supplied the sanctuary of the church of the Mother of God with its present wooden furniture. This information comes from an Arabic inscription carved in relief on the back of the bishop's throne on the north side of the church. The Syriac letters are enclosed by an oval crown (of which the date, in Arabic numerals, forms the bottom part) framed by two curling rose-bushes, a rainbow of serried tulips, four undulating grapevines and, between the vines, linked medallions of the twelve Apostles flanking a slightly larger medallion of the Mother of God. On the cupboard in which the Scriptures are kept is an almost identical inscription (number 4B), entirely enclosed in an oval crown with a luxuriant vine surrounding it, in the branches of which, among clusters of grapes, hang medallions depicting Christ with an open Gospel Book, flanked in a semicircle by the four Evangelists and two other writers, perhaps Moses and Elijah, at the bottom on either side.

4 B	قد اهتم	4 A	قد اهتم
	بتخشب وحفر		بتخشب وحفر
	وتذهيب دايرة هذه		وتذهيب دايرة هذا
	خزانة الكتب المقدس		المكان المقدس مطر
	مطران عبد النور ريس		عبد النور الرهاوي
	دير السريان بالقدس		ريس دير السريان
	الشريف وكان ذلك		بالقدس الشريف
	في سنة مس		وكان ذلك في
	١٨٥١		سنة مس
			١٨٥١

Translation of A, with B's variant inserted:

'The panelling, carving and gilding of the precinct of this holy place [B: The panelling, carving and gilding of this treasury (i.e. library) of the \*Holy\* Scriptures] was undertaken by Metropolitan (bishop) 'Abd al-Nūr, from Edessa, superior of the monastery of the Syrians in *al-Quds al-Sharīf* (Jerusalem). This happened in the year 1851 \*after Christ\*.'

Note the appellation of Jerusalem, different from that used in the inscription of Bishop 'Abd al-Aḥad. Three other Arabic inscriptions, in the main courtyard of the monastery, all written in Syriac characters and all with the year 1858 in Arabic and Syriac numerals, commemorate further works by Bishop 'Abd al-Nūr:



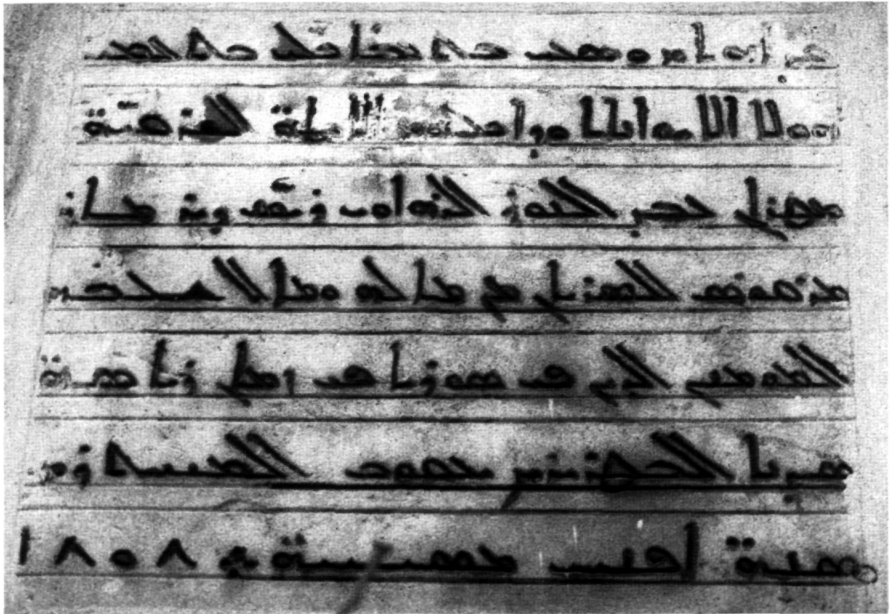
Inscription 4 A



Inscription 4 B



5.



قد اهتم وسعى بتعباً كلي بتعمير  
 هولا الايوانات وداخل[ة] الاوطة الشرقية  
 مطران عبد النور الرهاوي ريس دير مار  
 مرقوس للسريان من ماله ومال شعبه  
 المؤمنين الذين في سوريا في زمان رئاسة  
 سيدنا البطريك يعقوب المحترم.  
 سنة افنح مسيحية: ١٨٥٨

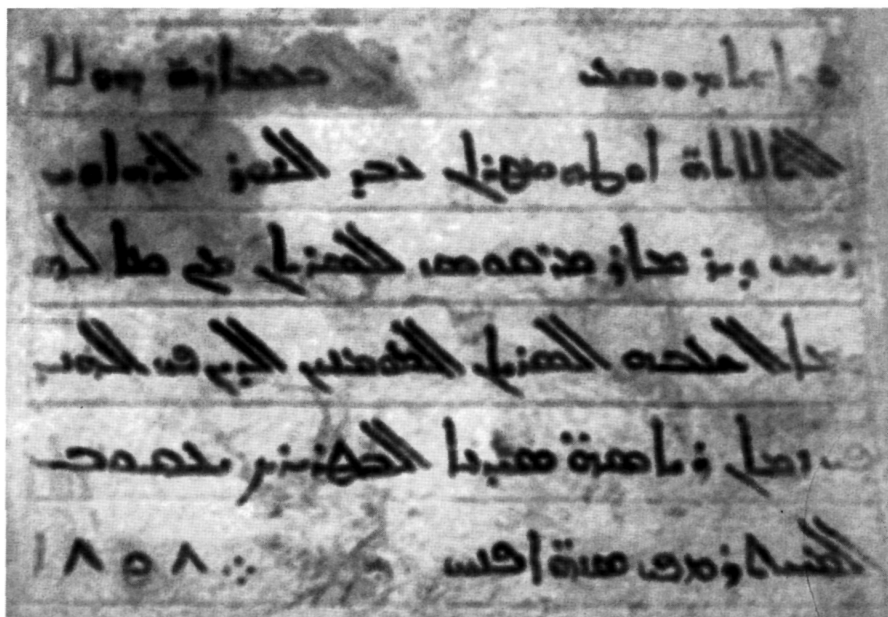
Translation:

'The building of these porticoes and the interior of the eastern room was undertaken, with striving of great labour, by Metropolitan (bishop) 'Abd al-Nūr, from Edessa, superior of the monastery of St Mark for the Syrians, from his money and the money of his people, the believers that are in Syria, in the time of

the reign of our Venerable Lord, the Patriarch Jacob; in the year of Christ 1858.'

The date is in Syriac and Arabic numerals (also in nos. 6-12). Attention has already been drawn to the semantic extension of the Arabic word here translated as 'portico'. The second and third inscriptions dated 1858 read as follows:

6.



قد اهتم وسعى بعمارة هولا  
 الثلاثة اوطه مطران عبد النور الرهاوي  
 ريس دير مار مرقوس السريان من ماله  
 ومال شعبه السريان المومنين الذين في الهند  
 في زمان رياسة سيدنا البطريك يعقوب  
 المحترم في سنة افنح ١٨٥٨ .:٠

## Translation:

'The construction of these three rooms was undertaken at great pains by the Metropolitan (bishop) 'Abd al-Nūr, from Edessa, superior of the monastery of St Mark for the Syrians, from his money and the money of the faithful Syrian people who are in India, in the time of the reign of our Lord the Venerable Patriarch Jacob, in the year 1858.'

7.



قد اهتم واجتهد وتعب بعمارة هذا  
 الدير المقدس مطران عبد النور الرهاوي  
 ومعه تلاميذه ربان جرجس وربان عبد الله  
 الصدديّة وحصل لهم تعب كلي في اوقات  
 اللّهمات من بلاد سوريا وبلاد الهند  
 وقدامة الدير الشريف وباقي الاماكن  
 المقدسة سنة افنح مسيحية:

## Translation:

‘Metropolitan (bishop) ‘Abd al-Nūr, of Edessa concerned himself, exerted himself and laboured for the building of this holy monastery: and with him his disciples, Rabbān George and Rabbān ‘Abd Allāh, both from Ṣādad. Great efforts were performed by them in the times of the pilgrimages from the land of Syria and the land of India, and those that arrived at the noble monastery and the other holy places; in the year of Christ 1858.’

Two notes on the Arabic of this inscription are necessary: the word translated as ‘pilgrimages’ is a plural (not found in Standard Arabic) derived from a word meaning ‘(travelling) party, visit, group’; and for lack of a better alternative, it is necessary to read ‘those that arrived’ (*quddām*) where the inscription has *quddāmat*.

Bishop ‘Abd al-Nūr died, as Bahnām says, in 1877; this is attested by the following Arabic inscription, written in Syriac characters and set in the north wall of the main church, above number 3:

8.

قد انتقل الى رحمة الله تعالى ابينا المرحوم  
 مار سطاثة الاربلي بالجنس المطران ع النور  
 وكانت رياسته على بيت مرقوس الانجيلي لل[سريان]  
 ستة وثلاثون سنة مكابداً اتعاباً ثقيلة وهو صبور[ر]  
 وبعد نياحته انوضع جسده الطاهر بداخل هذه  
 الكنيسة تحت هذه السطور الذي هو مكان صلاة  
 ستنا العذرى ام المسيح وكان ذلك سنة افعر  
 ١٨٧٧ مسيح [في ٨(?) (نيس) ان شهر ال[زهر]

## Translation:

‘Passed away into the mercy of God, the Exalted: our late Father, Lord Eustace (Arabic ‘*Ṣṭāthā*’), from Irbil (Arbela in northern Iraq) as regards the (main abode of his) family, Metropolitan (bishop) \*‘Abd\* al-Nūr, and his superiorship of the house of Mark the Evangelist for the Syrians lasted for thirty-six years; he suffered heavy hardships [patiently]. After his obsequies his pure body was laid

inside this church, beneath these lines, which is the place of prayer of our Lady the Virgin Mother of the Messiah. This happened in the year \*of Christ\* 1877, on 8 April, the month of flowers.'

Like number 14, below, which is modelled on it, this inscription displays a bishop's hard, black, shiny turban, his right hand, holding a cross (on the left) and his left hand, holding a staff (reduced to the size of the cross) formed of two snakes intertwined (on the right), with winged cherubs filling the top corners above the arch of the frame. Note that the word 'patiently' translates *wa-hwwa ṣabūr*, which cannot be read with certainty on the photograph.

It was George, one of the two disciples of 'Abd al-Nūr mentioned in number 7, above, who succeeded to the bishopric at his death. He lost no time in leaving his mark. Three Arabic inscriptions, in Syriac characters, the latter two having the date in both Arabic and Syriac numerals, bear witness to his energy. The first is set in the wall above Bishop 'Abd al-Nūr's epitaph (number 8):

9.

المجد لله والشكر لرحمته .  
الذي بمعونته قد اهتم الحقير  
غرغر المطران جرجس الصدي  
بتجديد قصارة هذه الكنيسة بيت  
مرقوس الانجيلي للسريان الارثوذكسن  
في زمان رياسته على الدير . وكان  
المساعد له اخيه بالروح  
الربان عبد الله . وذلك بتاريخ  
سنة اففا مسيح ١٨٨١ :

Translation:

'Glory be to God, and thankfulness for His Mercy, with Whose Help the unworthy \*Gregory\*, Metropolitan (bishop) George, from Ṣadad, took care of the renovation of the cloister (Arabic: *quṣāra*) of this church, the house of Mark the Evangelist to the \*Orthodox\* Syrians, in the time of his headship of the monas-

tery. His assistant was his brother in spirit, Rabbān ‘Abd Allāh. This occurred in the year \*of Christ\* 1881.’

The second and third of Bishop George’s inscriptions are set in the walls of the buildings to which they refer. Unfortunately the exact situation of these and the other inscriptions outside the main church has not been recorded.

10.



قد تبرعوا واعطوا مصروف هذه الاوطه من ما لهم  
الحقير بالاسم غريغوريوس المطران جرجس  
الصددي . ريس دير مار مرقوس الانجيلي للسريان  
واخيه الروحي الكاهن الهاروني الربان عبد  
الله الصددي . حباً في هذا المقام الشريف  
لاجل الرحمة والذكر الصالح لهم والى  
امواتهم . الله يتقبل منهم ويكتب اساميتهم  
في سفر الحياة : حرر سنة افقب ١٨٨٢ مس

## Translation:

'The costs of this room were voluntarily contributed and given from their own money by the unworthy (person) with the name of Gregory, \*Metropolitan\* (bishop) George from Ṣadad, superior of the monastery of St Mark the Evangelist for the Syrians, and his spiritual brother, the Aaronite priest, Rabbān 'Abd Allāh from Ṣadad<sup>13</sup>, out of love for this noble site, and for the sake of mercy and virtuous remembrance, for them and their dead ones. May God accept (this) from them and write their names in the Book of Life! Written in the Year \*of Christ\* 1882.'

11.

بعناية الله تعآ قد اهتم الحقير بالاسم غريغوريوس  
المطران جرجس الصديدي ريس دير مار مرقوس الانجيلي للسريان  
المستقيمي الايمان. وانشا هولاء الستة أوط وثلاثة اواوين.  
علوي وسفلي حديثاً بالجهة الشمالية للشرق من مال الدير  
في زمان رياسة سيدنا البطريرك بطرس المحترم: وكان  
المساعد له بالاعتاب اخيه الروحي الربان عبد  
الله الصديدي. الله يرحم ويذكر كل من له فيهم  
تعب امين: حرر سنة افب ١٨٨٢ مسيح

## Translation:

'With the Providence of God, the Exalted, the unworthy (person) with the name of Gregory, Metropolitan (bishop) George from Ṣadad, superior of the monastery of St Mark the Evangelist for the Orthodox Syrians, concerned himself with the building of these six rooms and three porticoes, upper and lower, newly made, at the north side, towards the east, from the money of the monastery, in the time of the headship of our reverend Lord, the Patriarch Peter. His assistant in these labours was his spiritual brother, Rabbān 'Abd Allāh from Ṣadad. God have mercy upon and remember all those who laboured for them (*viz* these rooms *et cetera*). Amen. Written in the year \*of Christ\* 1882.'

13 This is the later Patriarch: H. Kaufhold.



'Portico' has twice been remarked upon already; 'orthodox' is here translated from the Greek form used in the inscription of 1881 into the Arabic *al-musta-qīmī-īmān*, 'the Straight of Faith'.

Bishop Gregory George reigned for nearly twenty years, as the following, his Arabic epitaph in Syriac script, attests. It is modelled on the epitaph of his predecessor, Bishop Eustace 'Abd al-Nūr, the Arbelite, from Edessa, and set in the wall above number 9, Bishop George's first inscription.

12.

قد انتقل الى رحمة الله تعالى  
 ابينا المرحوم مار غريغوريوس  
 المطران جرجس كساب الصددى .  
 وكانت رياسته على بيت مار  
 مرقوس تسعة عشر سنة مكابداً  
 اتعابا على اسم سيده . وبعد  
 نياحته انوضع جسده الطاهر  
 بهذه الكنيسة تحت هولاي السطور



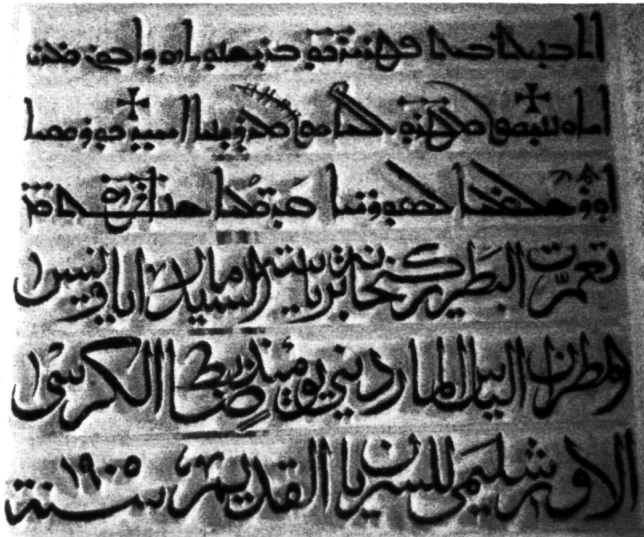
وطالب الرحمة من ربه الغفور.  
 وكان ذلك عشرين ايلول سنة افسوَم  
 ١٨٩٦

Translation:

'Passed away into the mercy of God, the Exalted: our late Father, Lord Gregory, Metropolitan (bishop) George Kassāb from Ṣadad – his superiorship of the house of St Mark was nineteen years; he suffered hardships for the Name of his Master. After his obsequies his pure body was laid in this church, beneath these lines, and (he is now) seeking mercy from his much-forgiving Lord. This happened on the twentieth of September of the year \*of Christ\* 1896.'<sup>14</sup>

From about the turn of the century onwards there is a tendency to use the Syriac language in epigraphic memorials. Appropriately enough, the first twentieth-century inscription is in Syriac and Arabic. It is set in one of the internal walls of the present bishop's private reception-room.

13.



<sup>14</sup> See S.P. Brock, 'Two Syriac Manuscripts in the Library of Selwyn College, Cambridge', *OrChr* 55 (1971), 149-60, p. 149.

13A  
 ܐܠܚܒܝܬܗ ܕܚܝܢܬܩܐ ܕܢܒܝܐ ܕܐܚܝܢ ܕܩܕܝܫ  
 ܐܡܐܬܒܬܦ ܡܠܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ  
 ܐܘܠܡܠܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ

13B  
 تعمّرت البطريركخانة برياسة السيد مار اياونيس  
 المطران الياس المارديني يومئذ صابط الكرسي  
 الاورشليمي للسريان القديم سنة ١٩٠٥

Translation of both texts:

'The patriarchal residence was built in the reign of our Father [B has a variant: 'the Master'], My Lord Īwannīs, Metropolitan (bishop) Elijah, from Mardīn, incumbent of the see of Jerusalem for the Old Syrians in the year [A adds: \*of Christ\*] 1905.'

The following inscriptions are all exclusively in Syriac. Three epitaphs are gathered on one stone and set in the north wall of the main church, adjacent to numbers 8 and 9 on the right:

14.

ܐܘܠܡܠܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ  
 ܐܡܐܬܒܬܦ ܡܠܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ  
 ܐܘܠܡܠܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ  
 ܐܘܠܡܠܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ  
 ܐܡܐܬܒܬܦ ܡܠܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ  
 ܐܘܠܡܠܟܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ ܕܝܠܕܐ

حبيب سبيل الله تعالى في الدنيا والآخرة  
حاجه حاجه علم كدانه من اوله

Translation:

‘Departed from the world of distress and removed to the country of delights: our Father, My Lord Ignatius, \*Patriarch\* of Antioch, who is ‘Abd Allāh (written here in Syriac as ‘the Slave of God’) the Second, 26 November in the year 1915 \*of Christ\*.’

‘Deceased: Metropolitan (bishop) Gregory Ephraem of Ṣadad, \*Metropolitan\* of Jerusalem, 12 November in the year 1922 \*of Christ\*.’

‘Deceased: The venerable ʾIwannīs Elijah from Mardīn, sometime superior (of the monastery) in Jerusalem, 2 May in the year 1933 \*of Christ\*.’

It seems probable that these epitaphs, which are divided by decorative motifs and crowned by the emblems of episcopal office, with cherubs in the top corners, as in the adjacent inscription (number 8), were inscribed at the same time as the following inscription, which is positioned directly above it, for this commemorates (among other things) the replastering of the wall in which both are set.

15.

[illegible]

ܦܠܝܟܝܢܘܣ ܝܥܩܒ ܕܫܠܐܗ. ܡܕܒܠܐ:  
 ܕܡܕܒܠܐ ܕܡܕܒܠܐ ܕܡܕܒܠܐ.  
 ܕܡܕܒܠܐ ܕܡܕܒܠܐ ܕܡܕܒܠܐ.  
 ܕܡܕܒܠܐ ܕܡܕܒܠܐ ܕܡܕܒܠܐ.  
 ܕܡܕܒܠܐ ܕܡܕܒܠܐ ܕܡܕܒܠܐ.

Translation:

'The entire plasterwork of the interior of this church was renovated (in a general overhaul) including the reinforcement of the stone parapet and the tiling of the roof with stone slabs at the commission of our Father, My Lord Philoxenus Jacob from Šālāḥ, the Metropolitan and superior of the monastery of St Mark in Jerusalem, at the expense of the said monastery; and the paving of the floor of the church with marble (was carried out), as to the temple (i.e. the sanctuary), at the expense of the above-mentioned author of the commission, our Father, My Lord Philoxenus Jacob, and (as to) the church (i.e. the nave), at the expense of the Syrian people in Jerusalem; in the days of our Lord all-blessed, My Lord Ignatius Ephraem the First, Patriarch of Antioch and of All the East, in the year 1940 \*of Christ\*.'

Note: The Syriac is deficient in several respects: the construction 'the plasterwork was renovated . . . with the reinforcement of the stone parapet etc.' is odd; so is the adjective here translated 'stone'; the word translated 'temple' is more appropriate for the nave than for the sanctuary<sup>15</sup>; the particle *man* ('as to') lacks its corresponding particle *den*; and there are other minor slips.

Bishops could be buried in the main church, as we have seen. All the episcopal epitaphs we have recorded are there. Priests, monks and deacons, however, were buried in a room adjoining a small chapel elsewhere in the monastery. That is where the four following Syriac inscriptions are situated. The first is out of step with the chronological order we have so far maintained, since it harks back to the second decade of the twentieth century. This inscription, a triple epitaph,

15 See A. Palmer, *Monk and Mason on the Tigris Frontier: the early history of Ṭūr 'Abdīn*, Cambridge, 1990, p. 124.

is also the only one of which we do not possess a complete or publishable photograph, some centimeters having been inadvertently missed on the right and the remainder having been overlit with the flash.

16.

[حجۛۛ] اٰزِیْ مَرَّۛ حٰطِفَ قَبْۛ حَبِۛ وَحِۛ ۛۛۛۛۛۛ  
 [بہۛۛۛ] رَوِجْۛ وَنِزْلَۛ صَعَتَۛ حَبِۛ صَعَفَۛ  
 [صہۛۛ] عَتِیۛ سَعَمِیۛ ۛۛۛۛۛۛ  
 [حجۛۛ] اٰزِیْ مَرَّۛ حٰطِفَۛ حَبِۛ حٰطِفَۛۛۛۛۛ  
 [وہۛۛ] مَحَبَّۛ وَنِزْلَۛ صَعَتَۛ حَبِۛ صَعَفَۛ قَتِیۛ  
 [ ]  
 [حجۛۛ] اٰزِیْ مَرَّۛ حٰطِفَۛ حَبِۛ حٰطِفَۛۛۛۛۛ  
 [بہۛۛۛ] رَوِجْۛ وَنِزْلَۛ صَعَتَۛ حَبِۛ صَعَفَۛ  
 [صہۛۛ] عَتِیۛ سَعَمِیۛ ۛۛۛۛۛۛ

Translation:

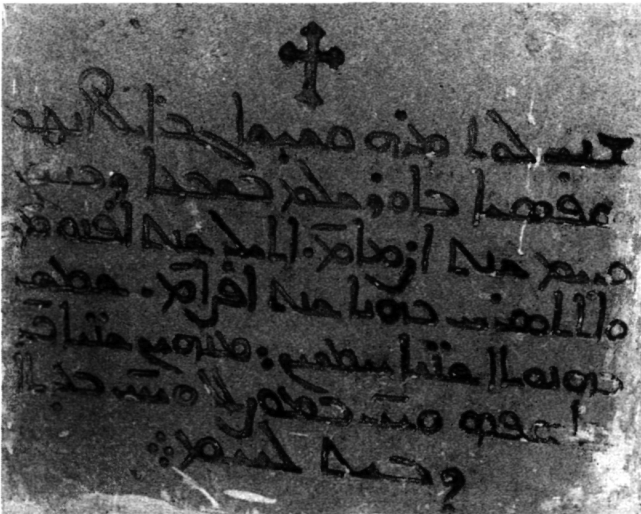
‘[In the year] 1904 (or perhaps 1906) \*of Christ\*, on 5 \*December\*, Rabbān . . . [Jose]ph (?) of Ṣadad, monk \*and presbyter\*, died after [having] served for fifty-three years.’

‘[In the yea]r 1910 \*of Christ\*, on 10 September, Gabriel, the son of [Denḥō] of Hvōv, monk \*and presbyter\*, died, having served for [...] years.’

‘[In the year] 1916 \*of Christ\* on 8 April [Yūḥan]nōn Garūm of Mardīn, monk and presbyter, departed to his Lord, having [se]rved for ten years; and he lived for 44 years.’<sup>16</sup>

16 For Yūhannōn Garūm, see H. Kaufhold 'Die syrischen und christlich-arabischen Hss. in Münster', *OrChr* 72 (1988), pp. 89-113, p. 99 (with the date 1915, a year before Yūhannōn's death).

17.



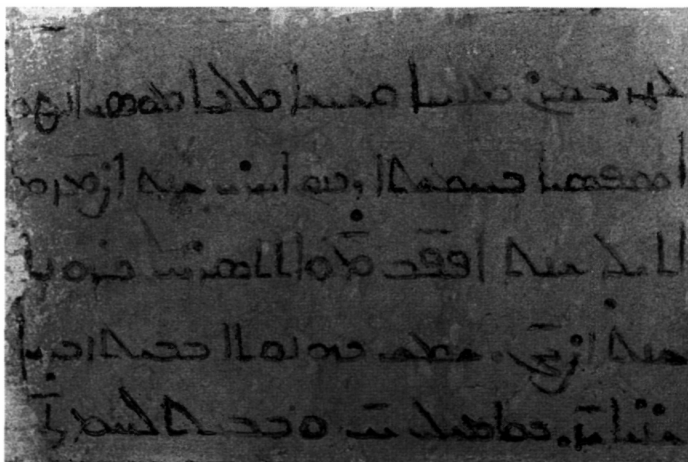
ܥܒ ܠܐ ܡܕܢܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ  
 ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ  
 ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ  
 ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ  
 ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ  
 ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ  
 ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ ܡܡܝܬܐ

## Translation:

'The presbyter Gabriel Anṭō of Espes departed to his Lord in Jerusalem on the seventh of December in the year 1941 \*of Christ\*. He was born in the year 1856 \*of Christ\* and ordained a priest in the year 1891 \*of Christ\*. He performed the priestly function for fifty years, 24 of them at Espes, and 8 in Mosul, and 18 in the church of Bethlehem.'

Espes, like Ḥvōv in the previous inscription and Ṣālāḥ in numbers 15 and 20, is a village in Ṭūr ʿAbdīn, in the basalt country north of Bēth Zabday/Āzakh (see the following inscription), just on the brink of the spectacular Naḥlō d-Gihannō ('Hell Canyon').

18.



ܚܝܝܐ ܚܝܝܐ ܡܡܬܐ ܡܠܟܐ ܡܡܬܐ ܐܢܬܐ  
 ܐܡܡܬܐ ܚܝܝܐ ܡܡܬܐ ܡܠܟܐ ܡܡܬܐ ܐܢܬܐ  
 ܐܡܡܬܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ  
 ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ  
 ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ

Translation:

'The late presbyter Malkē Mūsā Anṭō of Espes died in our Lord on the fifth of January in the year 1947 \*of Christ\*. He was born in the year 1882 \*of Christ\* and ordained a priest in the year 1913. He performed the priestly function in Bēth Zabday for 17 years, in Qāmishly for 8, and in Bethlehem for 9.'





'The deacon Givargès Mattanchery, of Koccin (Cochin), of India, in the year 1929 \*of Christ\*.

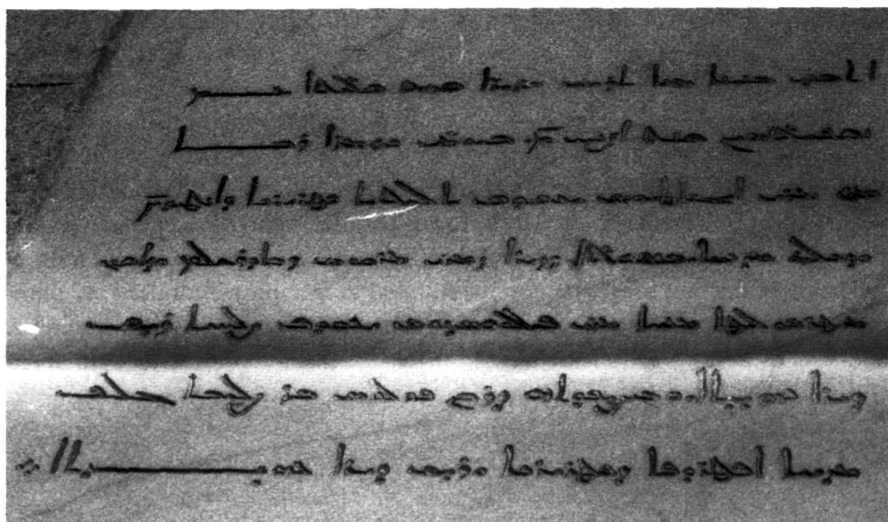
'This commemoration was composed by Mar Grigorios Givargès, Metropolitan\* of Angamali in the year 1946.'

I am grateful to Dr A. G. Menon, of the Indological Institute Kern at the University of Leiden in the Netherlands, for the transcription of the proper names. He may have intended to inform me that Trayankil is a better representation of the name of the first presbyter commemorated in this inscription, but my notes on our conversation are inadequate. This memorial, together with number 7, above, is a precious testimony to the pilgrimage from the Syrian Christian enclave of Malabar in south-west India to Jerusalem; but these two inscriptions leave us asking whether this pilgrimage has been performed for centuries, or only since transportation was modernized. Developments in the British Empire are likely to have facilitated the pilgrimage to Jerusalem between the wars.

The final inscription in this collection commemorates more building-works, described by Bahnām as 'six beautiful rooms', to which Rabbān Paul added, as Bahnām tells us, a new room and repair-works to two rooms and a hall in 1961.

20.

انا حبب حسابنا لاولين من مدينة احمه حنكلا حم  
 بصفتنا من اربع مرق. حنكلا من هذا وذا  
 من من انا لاهم من حنكلا من هذا وذا  
 من من حنكلا من هذا وذا من من حنكلا من هذا وذا  
 من من حنكلا من هذا وذا من من حنكلا من هذا وذا  
 من من حنكلا من هذا وذا من من حنكلا من هذا وذا  
 من من حنكلا من هذا وذا من من حنكلا من هذا وذا



Translation:

‘This building containing six chambers on two storeys and the adjoining structural elements were built in the year 1958 \*of Christ\*, in the days of the Great Priest, our Lord, My Lord Ignatius Jacob the Third, Patriarch of \*Antioch\* and of All the East, at the expense of the monastery of St Mark in Jerusalem and of our Father, the late Metropolitan (Bishop), My Lord Philoxenus Jacob of Šālāḥ, the superior of the said monastery, and on the commission of Rabbān Paul, the son of Šaliba Ghalaf, from Midyāt, the Representative of the Patriarch and the superior of the said monastery.’

Final note, by Andrew Palmer

It is with regret that I have been obliged to conclude that the most famous of the inscriptions of St Mark’s is a fiction of about 1500 or after. The authenticity of the two epigraphic records referring to the twelfth and sixteenth centuries, respectively, is, by contrast, unassailable, although they were probably copied in their present form in the mid-nineteenth century. It is surprising that the restorations of the eighteenth century, recorded, according to Bahnām, in manuscripts kept at St Mark’s, have not left an epigraphic trace. Epigraphy, like diary-writing, is a habit which can be lost; on the other hand, it is possible that the eighteenth-century buildings were replaced by those of the later nineteenth century so radically that their building-inscriptions disappeared. It seems that this nineteenth-century spurt of restoration was stimulated by an influx of money from the faithful in Syria and in India connected, perhaps, with a renewed en-

thusiasm for the pilgrimage to Jerusalem about the middle of the century. The epigraphic record of the nineteenth century begins in Arabic script, then changes to Arabic in Syriac script. A bilingual Syriac and Arabic inscription of 1905 heralds the return of the Syriac language, which supplants Arabic in the epigraphic record for the rest of the twentieth century. The late nineteenth and early twentieth century was a period of renewed learning in the Syrian Orthodox Church, which produced at least two scholars of renown at that time: the Patriarch Ignatius Ephraem Barṣawm and the Bishop Philoxenos Yūḥannōn Dōlabānī. This improvement in Syriac literacy, which went hand in hand with a new kind of nationalism, appears to have prompted the bishops of Jerusalem to abandon the use of Arabic in their inscriptions. It was in 1903 that a monk at Jerusalem boasted about 'the enviable nation of the Syrian Jacobites'<sup>17</sup>

The final instalment of this series of articles on the Syrian Orthodox presence in Jerusalem will contain descriptions of manuscripts and the text of certain notes contained in manuscripts, which are of interest for history, such as the three colophons featured in A. Palmer, 'The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two: Queen Melisende and the Jacobite Estates', *OrChr* 76, 1992, pp. 74-94, and the nationalistic colophon of 1903. It will also contain an index to the whole series. I apologize to my readers for the failure to keep to my plan as announced in successive instalments. At the end I record my great debt to my co-author Geert Jan van Gelder, who established from my photographs the text of the Arabic inscriptions and translated them; some readings were improved by H. Kaufhold. G.J. van Gelder was also responsible for writing the notes on Arabic words and for translating the relevant passage on building-works from Bahnām's booklet. We enjoyed the secretarial assistance of Adrie Drint, a graduate student of Christian Arabic at Groningen University.

17 See A. Palmer, 'The History of the Syrian Orthodox at Jerusalem', *OrChr* 75, 1991, p. 17 n. 4.

Michel van Esbroeck

## La légende des apôtres Pierre, Jean et Paul à Antioche

Le texte arabe qu'on lira ci-dessous contient une légende apostolique jusqu'ici peu remarquée. A vrai dire, la légende de Pierre, Jean et Paul à Antioche n'est pas totalement isolée. Mais elle est le plus souvent intégrée dans un ensemble généralement plus vaste, auquel après Assemani au XVIII<sup>e</sup> siècle, seuls A. Baumstark et G. Graf ont touché, à partir de la rencontre fortuite de certains manuscrits. Le propos de notre étude n'est pas de rendre compte ici du contenu de toutes les formes appartenant au cycle entier de la conversion d'Antioche par les trois apôtres. A l'examen de trois formes de la légende, celle que nous présentons ici comporte des traits nettement plus archaïques. Cette forme plus ancienne n'est pas sans rapports avec les *Acta Pauli*, dans l'épisode d'Antioche préservé par le papyrus d'Heidelberg jadis édité par C. Schmidt: le texte copte, ici seul témoin, est si mutilé qu'un parallèle arabe n'est pas à négliger. Au moment où s'élabore à Genève un Corpus des apocryphes apostoliques, qui entend ne pas négliger les sources orientales<sup>1</sup>, il nous a paru utile de présenter ici les résultats d'une enquête dont les dossiers gisent dans nos armoires depuis plusieurs décennies.

La première mention explicite de cette légende ne touche que la rédaction syriaque, attribuée à Jacques de Saroug, et a pour auteur Assemani dans sa fameuse *Bibliotheca Orientalis* parue depuis plusieurs siècles.<sup>2</sup> Se basant sur le codex Vat. 117, fol. 522-532, autrefois Nitriensis 5, J.S. Assemani donne la description suivante: «Pierre l'apôtre, dit l'auteur de notre discours, est envoyé prêcher l'évangile à Antioche sur l'ordre du Christ. Il se choisit Jean comme compagnon. Tandis qu'ils dorment au cénacle, à la Sainte-Sion, avant de pren-

1 La première publication en quelque sorte programmatique est celle de F. Bovon et alii, *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève 1981, avec un dossier pour chaque apôtre en fin de parcours. Dans le *Corpus Christianorum, Series apocryphorum*, ont paru trois volumes de deux tomes chacun, ne contenant que les Actes de Jean en grec d'une part, par J.D. Kaestli et E. Junod, les Actes d'André en grec et latin avec un fragment copte inédit par J.-M. Prieur et R. van den Broeck, et une traduction littérale de l'édition des apocryphes apostoliques arméniens par L. Leloir. La dernière édition de W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Tübingen 1989<sup>5</sup> tient déjà compte des quatre premiers tomes. Plusieurs articles concernant chaque apôtre se trouvent également dans les volumes 25.5 et 25.6 de *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*.

2 J.S. Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, t.1 (Rome 1719), p.332.

dre le départ, un ange les transporte dans la vallée au voisinage d'Antioche. Entrés dans la ville, ils proclament de vive voix la foi au Christ, et à l'instigation du grand prêtre Aetius, ils sont châtiés de cruels coups de fouets et leur tête est rasée en signe d'opprobre. L'apôtre Paul accourt à leur secours et leur reproche la naïveté de leur prédication, disant qu'il faut user de ruse afin d'attirer à la foi au Christ la population d'Antioche. Dès lors, il simule la défense de la religion païenne contre les apôtres. Une confrontation est organisée auprès des antiochéens, et Paul exige de Pierre un miracle en confirmation de sa doctrine. Ce dernier ayant guéri un aveugle, Paul de son côté rend la vue à un second aveugle. De cette manière, les païens sont persuadés que Paul attaque réellement les apôtres, alors qu'en fait il a fait le prodige en invoquant secrètement le nom de Jésus. Enfin, Pierre ressuscite un mort, qui était le fils du prince Cassien, et Paul avoue sa ruse et persuade facilement les autres d'embrasser la religion de Pierre et de Jean. Les habitants d'Antioche, convertis de cette manière, reçoivent le baptême des mains de Pierre dans la maison de Cassien lui-même, laquelle est consacrée en église. Et le premier à recevoir le baptême est Aetius, que l'apôtre avait convaincu par un prodige insigne dans l'eau du Baptême. De là vient, dit-on, la tonsure ecclésiastique, ou la couronne, nous dit le pseudo-Jacques, ce contre quoi les autres auteurs orientaux s'opposent, tenant la cause de la tonsure ecclésiastique auprès de Pierre à Rome, et non à Antioche. Antoine commémore l'église de Cassien dans sa Vie de saint Syméon.» Tel est la notice d'Assemani. Nous reviendrons plus bas sur plusieurs des points ici soulevés. Notons ici que A. Baumstark ne considère pas le poème comme indigne de Jacques de Saroug: reprenant la description d'Assemani, il postule une source commune qui aurait servi à la fois au nestorien Amr-Sliba au XIII<sup>e</sup> siècle et à Jacques de Saroug: des deux côtés, le jeune homme guéri est fils de Cassien.<sup>3</sup> Ce texte pressenti par Baumstark est celui du Sin.arabe 539, très probablement traduit du syriaque, et qui est, après Jacques de Saroug, notre principal point de comparaison.

Nous nous devons d'écarter ici un texte plus complexe en trois parties, dont le premier exemplaire bien décrit est le codex carshuni autrefois Vat. ar. 55, aujourd'hui syriaque 199, qui a été recensé par St. Ev. Assemani et J. S. Assemani en 1759<sup>4</sup>, dont l'incipit figurait déjà dans l'ancien catalogue de 1725 dans les notes à la bibliologie d'Abdisho de Nisibe<sup>5</sup>: ce texte a été résumé par A. Baumstark en 1902, et sa deuxième partie a été publiée par A. van Lantschoot en 1955<sup>6</sup>, ainsi

3 A. Baumstark, *Die Petrus- und Paulusacten in der literarischen Überlieferung der syrischen Kirche*, Leipzig 1902, p. 28-29.

4 Steph. Evodius Assemani et Jos. Sim. Assemani, *Bibliothecae Vaticanae Apostolicae codicum manuscriptorum catalogus*, t. 3 (Rome 1759), p. 446.

5 Cf. ci-dessus note 2: *Bibliotheca*, t. 3 (Rome 1725), p. 286.

6 A. van Lantschoot, Contribution aux Actes de S. Pierre et de S. Paul, dans *Le Muséon*, t. 68 (1955), p. 219-233.

que le rappelle en dernier lieu Gérard Poupon en 1988.<sup>7</sup> Le titre de cette pièce est le suivant: *Histoire des deux apôtres Paul et Pierre et de ce qui leur arriva lors de la prédication divine selon ce qu'a exposé Ephrem d'Édesse le Syrien en présence de Basile le Grand*. Incipit: *Ô Seigneur, magnifie tes apôtres illustres Pierre et Paul, les coryphées très purs!* M. Geerard observe justement que la deuxième partie est un extrait du long *Transitus* éthiopien et arabe de la Vierge.<sup>8</sup> La troisième partie est la lutte de Pierre avec Simon à Rome, une scène apocryphe largement connue par le texte latin plus ancien et plus long des *Acta Verceilenses*.<sup>9</sup> Quant à la première partie de cette trilogie arabe, Stéphane-Évode Assemani la caractérise comme suit: «Il est clair par le titre seulement que cette histoire légendaire, attribuée sans façon à Éphrem le Syrien, n'est rien qu'un remaniement d'un autre récit, lequel existe en mètre dodécasyllabique sous le nom de Jacques de Saroug.» Comme le résume également Baumstark, on y trouve l'évangélisation d'Antioche par les trois apôtres, mais avec quelques différences de poids qui font de ce raccourci un texte sûrement secondaire. L'adversaire de Pierre et Jean à Antioche est Simon le mage. Au lieu d'être jetés en prison, ils sont chassés hors de la ville où Paul les rejoint. Au surplus, à la place de Cassien intervient Antiochos, roi d'Antioche.<sup>10</sup> Naturellement, A. Baumstark signale quelques autres manuscrits du poème de Jacques de Saroug dans son *Histoire de la littérature syriaque*<sup>11</sup>, et de son côté, Vööbus en ajoute encore dans son répertoire des collections jacobéennes.<sup>12</sup>

Enfin, G. Graf est assurément un des spécialistes qui a recensé *de visu* le plus grand nombre de manuscrits arabes, et la légende des trois apôtres à Antioche ne lui pas échappé. Il n'est cependant pas toujours aisé de savoir quelle forme de la légende il a eue devant les yeux. Son histoire monumentale en traite d'abord de manière très générale sous la rubrique des «Märchen zum Staunen» dans les collections égyptiennes.<sup>13</sup> Parmi les textes en usage chez les Coptes, il signale le ms. du Musée Copte du Caire 472, du XVIII<sup>e</sup> siècle, fol. 205-224: *Histoire de Pierre et Jean à Antioche*<sup>14</sup>, mais dans son catalogue, le même manuscrit spécifie seulement au fol. 210-224 *Prédication de Paul dans la ville d'ignorance*.<sup>15</sup> A la

7 G. Poupon, *Les Actes de Pierre et leur remaniement*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 25.6 (Berlin-New York 1988), p. 4366.

8 M. Geerard, *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992, p. 111, n° 203.

9 R.A. Lipsius, *Acta Apostolorum apocrypha*, I (Lipsiae 1891), p. 45-78.

10 A. Baumstark, op. cit., p. 52.

11 A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 150, note 5, signale quatre manuscrits.

12 A. Vööbus, *Handschriftliche Überlieferung der Memre-Dichtung des Ja'qob von Serug*, Louvain 1973, p. 214 (CSCO 345, Subs. 40) énumère sept manuscrits. Un huitième est indiqué au t. 3 du même ouvrage, Louvain 1980 (CSCO 421, Subs. 60), p. 146.

13 G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1 (Vatican 1944), p. 258.

14 Ibid., p. 261.

15 G. Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Vatican 1934, p. 181.

même page, parmi les textes pour l'usage syrien, intervient en premier lieu le ms. sinaïtique arabe 539, qui est notre deuxième texte de base, dont il ne mentionne ici aucun parallèle strict dans un autre codex. Enfin, au sein des traductions de Jacques de Saroug, il mentionne le codex du Caire 453, du XVII<sup>e</sup> siècle, fol. 289-316: *Conversion d'Antioche par les apôtres Pierre, Jacques et Jean*.<sup>16</sup> C'est là de toute évidence une simple traduction du texte signalé par Baumstark, auquel renvoie d'ailleurs G. Graf.

Nous voici donc en état de décrire les trois textes sur lesquels nous nous basons, et dont nous ne publions ici que la traduction la plus courte, et nous allons le montrer, de loin la plus archaïque. Nous procédons par élimination, partant de Jacques de Saroug pour arriver au noyau le plus ancien.

Nous utilisons le texte de Jacques de Saroug d'après des photos du Vat. syr. 117, fol. 522-526. Ce manuscrit a été abîmé par une chute dans le Nil; nous contrôlons également le texte syriaque par la version arménienne du ms. Mate-nadaran 993, fol. 760<sup>v</sup>-764<sup>v</sup><sup>17</sup>, version assurément ancienne. Après la description globale donnée par Assemani, quelques caractéristiques suffiront. L'invocation au Seigneur, qui est de règle dans les textes sarougéens, occupe un peu plus d'une colonne et se termine par l'évocation des destinations respectives de Simon à Rome, de Jean à Éphèse, de Thomas en Inde et de Thaddée en Mésopotamie. Une vision du Fils de Dieu, ou en arménien l'Esprit saint, révèle à Pierre qu'il lui reste encore Antioche à évangéliser. Pierre proteste que Rome lui suffit, et demande l'appui d'un autre. Le Seigneur lui répond que l'autorité dont il l'a investi lui permet de choisir quiconque. Pierre choisit donc Jean pour l'accompagner. Jean acquiesce et ils montent au sacrifice divin au cénacle. Après la longue prière, ils s'endorment, et la grâce de Dieu les emporte dans ses bras aimants de Jérusalem à Antioche. A leur réveil, il découvrent éblouis Antioche la grande, avec sa langue étrangère et ses dieux Zeus, Apollon et Artémis. Pierre commence alors une longue catéchèse sur la place d'Antioche. La population exprime son hostilité en battant les apôtres qui se retirent. Ils décident de recommencer. Cette fois intervient Aetius pour les châtier et les emprisonner. Alors Paul visite les deux disciples, et leur cite presque littéralement 1 Cor. 3,2 sur la nécessité des nourritures adaptées à l'âge, et 1 Cor. 9,22, selon quoi l'apôtre se doit d'être tout à tous. Puis Paul se rend à la cérémonie païenne, où le chef des prêtres païens Aetius préside. Le zèle de Paul le recommande à son attention. Ce dernier, ayant acquis la confiance complète d'Aetius, fait sortir Pierre et Jean pour l'interrogatoire. La guérison du premier aveugle se déroule sans technique particulière. Celle du second par Paul également. Vient alors le cadavre du jeune homme. Dès

16 G. Graf, *Geschichte*, p. 450.

17 M. van Esbroeck et U. Zanetti, Le manuscrit Érévan 993. Inventaire des pièces, dans *REA*, N.S., t. 12 (1977), p. 164.

le début, la mère du jeune homme est présente. Le père s'appelle Cassien, et ne rentre du voyage que pour reprocher à sa femme ses lamentations, vu que les apôtres du Christ sont là pour tout réparer. Il ajoute même qu'il regrette de n'avoir pas avec elle fait le voyage de Jérusalem pour connaître le Christ. Pierre adresse au Christ la prière pour obtenir la résurrection. Le jeune homme ressuscité raconte d'une manière sensiblement différente son expérience de l'au-delà. Le royaume des damnés qui n'ont pas reconnu le Fils de Dieu s'oppose à la vision du ciel, où sont rassemblés ceux qui ont cru au Fils de Dieu. Le sort de l'homme dans l'au-delà est infiniment moins détaillé que dans le récit qu'on lira ci-dessous. L'organisation de l'Église est également beaucoup plus poussée que dans le texte arabe ci-dessous publié. Baptême, eucharistie, incluant la tonsure, qui n'y semble pas avoir une place aussi importante que ne le laisse croire la description d'Assemani, remplissent les derniers paragraphes de cette longue composition. Bien entendu, la maison de Cassianus devient la première église d'Antioche. A la fin, une apparition révèle à Pierre que Néron l'appelle à Rome pour le sacrifice suprême.

La version longue arabe, contenue dans le manuscrit sinaïtique arabe 539, du XII<sup>e</sup> siècle environ<sup>18</sup> aux fol. 13<sup>v</sup>-30<sup>r</sup>, raconte incontestablement la même histoire. Sa première caractéristique consiste à n'être nullement attribuée à Jacques de Saroug, et à être dépourvue en conséquence de l'invocation initiale du poète. L'incipit débute dans le style des Actes de Jean par Prochore: *Lorsque les disciples se partagèrent les villes du monde, et que chacun d'entre eux se dirigea dans sa zone propre selon ce qu'avait donné le Seigneur, le Seigneur s'adressa à Simon le pur et lui dit: Voici que la ville d'Antioche t'attend pour que tu la catéchise!* L'ensemble de la légende est plus long que chez Jacques de Saroug, et empreint d'un ton cérémonieux. Les apôtres sont le plus souvent qualifiés de saint en toute circonstances. Les divinités Zeus, Apollon et Artémis, qui n'apparaissent que furtivement chez Jacques de Saroug, sont ici trois fois énumérées au complet, fol. 15r lors de l'entrée à Antioche, fol. 21r au moment où Paul feint d'adorer les idoles, et enfin lors de la destruction du temple des idoles au fol. 27v. Après le premier rejet par la population d'Antioche, le Seigneur apparaît en songe aux deux apôtres: l'épisode est longuement développé. Le nom d'Aetius sous la forme *Trat* trahit assez clairement l'intermédiaire syriaque. Il est gouverneur de la ville, et non chef des prêtres. Les deux citations de 1 Cor. sont plus éloignées du texte: Paul dit aux deux apôtres *En vérité vous avez préparé de la viande hachée pour les gens de ce monde, au lieu du lait qui plaît aux enfants* au fol. 19v. Et un peu plus loin: *Les cœurs des païens sont comme les cœurs d'enfants. Et sans éducation comment recevraient-ils une éducation. Voici que vais pénétrer chez eux et je serai comme eux!* La guérison de l'aveugle par Pierre et

18 A. S. Atiya, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, Baltimore 1955, p. 21. Format 20×14 cm.



Jean a lieu à grand renfort de discours et de prières, sans aucune technique. Le fils de Cassien apparaît comme le mort le plus apte à magnifier le miracle de la résurrection. La description de l'au-delà par le jeune homme ressuscité est plus colorée que chez Jacques de Saroug, Les vers et les flammes n'y manquent pas, mais ceux qui se trouvent de ce côté sont, comme chez Jacques de Saroug, ceux qui ont renié que Jésus le Christ fût le fils du Dieu éternel. Et le jeune homme quitte la région des vers pour accéder à la région paradisiaque de ceux qui ont reconnu le fils de Dieu. Les additions sacramentelles à la fin du récit sont aussi abondantes qu'en syriaque, et incluent l'appel final auprès de Néron à Rome. Ce bref résumé n'est destiné qu'à relever les caractéristiques qui, à la lecture du récit ci-dessous, apparaissent comme nécessairement secondaires.

Résumons en quelques traits les aspects originaux de la légende arabe courte, que nous puisons dans le ms. sin. arabe 476, fol. 144<sup>v</sup>-150<sup>r</sup>.<sup>19</sup> Dès l'abord, cette légende frappe par sa concision abrupte et l'abondance de détails concrets. Il n'y a pas de dialogue entre Pierre et Jean, mais seulement entre Paul et les deux apôtres au début, et ensuite entre Paul et les païens. On notera une série de descriptions originales qui n'ont pas trouvé d'accès dans les autres rédactions. La description de la prison d'Antioche au §2 est nettement inspiré par les fameuses *Portes de Fer* à Antioche, qui constituaient dans la haute falaise qui domine la ville à l'est, un barrage de protection contre les torrents des pluies de printemps. La destruction de cette ouvrage d'art a enseveli la ville ancienne sous plus de dix mètres d'alluvions. Au même paragraphe, le récit s'avère contemporain d'un usage qui touche peut-être plus les *Naziréens* que les *Nazoréens*: on ne voit pas en effet comment les Nazoréens, – le terme arabe désigne normalement les chrétiens dans ce type de littérature – auraient tous eu la tête rasée. Si par contre il s'agit d'un usage contemporain du narrateur, et que le Naziréat soit ici visé, le récit est vraiment très ancien.<sup>20</sup> Très remarquable est l'apologue de la femme longtemps stérile auquel Dieu donne un enfant sur le tard, et qu'elle nourrit anticipativement de nourriture trop fortes: le passage correspondant de 1 Cor. ne s'y laisse même plus deviner, même si la réalité de l'avertissement paulinien reste identique. Que l'apôtre des païens se fasse tout à tous est directement exprimé par sa conduite à l'égard des idoles. On remarquera que Paul, au §5, ne dissimule nullement le fait qu'il soit Juif, et en recherche d'une autre adoration. Également archaïque apparaît le geste de Paul au §§ 8 et 12, mettant la main sur la tête du roi. Le rite de Lev. 24,14 est le meilleur témoin pour expliquer ce geste: par ce geste, le témoin a à démontrer quelle partie dans la contestation est coupable, confirmant ainsi le témoignage et affirmant la responsabilité de

19 A.S. Atiya, *The Arabic Manuscripts...*, p. 16. Approximativement XIII<sup>e</sup> siècle, 25,5×17 cm.

20 Sur la communauté des Nazoréens, proches des Ebionites, comme se distinguant des chrétiens de la grande Eglise, on peut parcourir la bibliographie de W.E. Petersen, art. Nazoreans, dans *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4 (New York 1992), p. 1051-1052.

mort à l'égard du blasphémateur.<sup>21</sup> La guérison de chaque aveugle est racontée avec un luxe de détails concrets qui contraste violemment lorsqu'on lit les prières banales préluant à la guérison d'après la recension longue et Jacques de Saroug. On y voit que les aveugles n'avaient littéralement que des orbites creuses, qu'il fallait au préalable remplir avec de la glaise. Très concrète et différente est la description de l'au-delà du jeune homme décédé depuis sept jours: sept fleuves grouillants de vers dévorants qui ne meurent jamais, et seulement après ces sept fleuves on trouve les supplices. Le feu n'est même pas évoqué. Il manque surtout l'au-delà présenté comme un jugement selon que l'on a reconnu ou renié que Jésus-Christ soit le Fils de Dieu. Le paradis n'est pas décrit pour lui-même. Seul, sur le seuil, les apôtre intercesseurs, et Paul le tout premier, intercèdent et obtiennent son retour sur la terre. Tous ces traits font de la légende courte un extrait d'un ouvrage plus primitif que les remaniements antérieurs, remplis de théologie sacramentelle et de citations de l'Écriture. En effet, l'entrée dans le sujet se déroule de manière si brusque, qu'on ne s'étonne pas que des introductions aient été adjointes en tête de la légende plus longue, même avant le prologue jacobéen syriaque.

Nous avons avec tout ceci consciemment tenu pour la fin le sort des protagonistes dans la légende courte. Le plus important est sûrement la disparition du personnage d'Aetius, et le fait que Cassien devienne lui-même le roi, et non le grand-prêtre d'Antioche, tandis que le jeune homme a pour père un juge nommé Dahafarim, pour autant qu'on puisse déchiffrer cette énigme. Cassien figure dans le titre de la légende, et la courte finale montre à l'évidence que l'ensemble est conçu comme une légende étiologique pour l'église de Cassien à Antioche.

Or l'église de Cassien à Antioche a sûrement réellement existé, bien que les témoignages semblent se limiter à deux occurrences, et que l'archéologie d'Antioche soit impossible à reconstituer entièrement, vu la profondeur de la terre à dégager. Pour rares qu'ils demeurent, ces témoignages n'en restent pas moins significatifs.

Le premier témoignage provient de la Vie de saint Syméon le Stylite l'ancien, écrit par son disciple Antoine. Lors du décès du saint, on conduisit sa dépouille mortelle à Antioche, où elle arriva le 25 septembre 459 et fut d'abord déposée dans l'église de Cassien: Ἐξῆλθεν δὲ πᾶσα ἡ πόλις εἰς ὑπάντησιν τοῦ τιμίου λευχημονοῦντος μετὰ κηρῶν καὶ λαμπάδων καὶ εἰσφέρουσιν αὐτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τὴν λεγομένην Κασσιανοῦ, καὶ μεθ' ἡμέρας τριάκοντα κελεύει ὁ στρατηλάτης Ἀρδαβούριος καὶ τίθουσιν αὐτὸν ἐν τῇ Μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ.<sup>22</sup> La Vie syriaque parallèle, publiée par Bedjan et traduite par H. Lietzmann, ne con-

21 David P. Wright, art. Hand, Laying on of, in *The Anchor Bible Dictionary*, t.3 (New York 1992), p. 47-48.

22 H. Lietzmann, *Das Leben des heiligen Symeon Stylites*, Leipzig 1908, p. 76.

naît plus ces détails. Elle dit simplement que jamais on n'avait auparavant déposé quelqu'un dans la grande église, qu'il s'agisse d'un apôtre, d'un prophète ou d'un confesseur: on ne le fit que pour le seul Syméon.<sup>23</sup> La Vie grecque ajoute qu'on lui consacra ensuite un sanctuaire εὐκτήριον propre.

L'autre témoignage provient de Malalas:<sup>24</sup> Τῷ δὲ αὐτῷ χρόνῳ ὁ αὐτὸς βασιλεὺς Ἰουστινιανὸς ἐδωρῆσατο τοῖς Ἀντιοχεῦσιν τὴν ἰδίαν τόγαν ἔχουσαν καὶ λίθους βασιλικούς, καὶ ἠπλώθη ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ λεγομένη Κασσιανοῦ. Le contexte de cette déposition du manteau de Justinien précède la suppression de l'école d'Athènes en 529, et suit le tremblement de terre de 526. Entretemps, Malalas a inséré qu'à l'initiative de Syméon le Thaumaturge, c'est-à-dire Syméon Stylite le jeune de la Montagne Noire entre Antioche et la mer, le nom d'Antioche fut changé en Theoupolis, la ville de Dieu. On ne se trompera pas en considérant que ces très orthodoxes donations étaient destinées à supprimer les troubles dont Malalas indique l'existence au théâtre d'Antioche dans la même période.<sup>25</sup>

Dans les deux cas, l'église de Cassien figure davantage du côté chalcédonien. Il y a lieu de penser que la diminution du rôle de Cassien dans la légende qui se rattache à la Sainte-Sion, à la division des apôtres à partir du cenacle, est secondaire. Que le nom d'Aetius qui apparaît alors pour remplir le vide créé par la disparition du roi d'Antioche se soit rattaché à un Antiochus antérieur ne serait pas impossible, puisque le nom intervient dans la légende composite reliée au *Transitus Mariae* éthiopien et arabe. Toujours est-il que le jeune homme n'est pas le fils de Cassien dans le récit le plus ancien. Ici surgit un nouveau nom que nous pensons ne pouvoir comprendre qu'en fonction de l'épisode d'Antioche qui existait autrefois au début des Actes de Paul. C'est ici le dernier point qui reste à examiner.

W. Schneemelcher a bien résumé les données du problème.<sup>26</sup> D'une part, dans le panégyrique de Nicétas le philosophe, le panégyriste a largement puisé aux *Acta Pauli* auxquels il avait encore accès en grec.<sup>27</sup> D'autre part, C. Schmidt publiait des feuillets coptes d'Heidelberg, dont le début surtout est très mutilé.<sup>28</sup> Or, précisément, cette partie si mutilée jouit encore d'un titre placé à la fin de l'épisode: *Tandis qu'il a quitté Antioche, il se met en route vers Iconium*. De plus, le texte complet qu'attestent les fragments racontaient manifestement au long et au large ce que Nicétas résume en quelques mots.

23 Ibid., p. 178. P. Bedjan, *Acta martyrorum et sanctorum*, t. 4 (Paris 1894), p. 644.

24 L. Dindorf, *Ioannis Malalae Chronicon*, Bonn 1831, p. 450.

25 Ibid., p. 443 et 447.

26 W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* (cf. note 1), p. 225-226.

27 A. Vogt, *Panégyrique de S. Pierre, Panégyrique de S. Paul: deux discours inédits de Nicétas de Paphlagonie*, Rome 1931, p. 58-96.

28 C. Schmidt, *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*, Leipzig 1905, p. 1\*-3\*, pages coptes originales très mutilées 9 à 13.

Voici l'épisode selon Nicétas: «De là, étant allé à Antioche de Syrie et ayant prêché hautement la parole évangélique, le saint est d'abord enchaîné par les gens les plus misérables de la ville, condamné publiquement et jeté en prison. Après quoi on le fait sortir, on le délivre de ses liens et de ses entaves. Le premier magistrat de la ville ayant été effrayé et mis hors de lui par des visions divines, l'apôtre divin, à cet homme, rendit vivant miraculeusement son fils qui était mort, et non content de cela il ranima aussi par sa prière, sa femme qui avait défailli et avait succombé sous le coup du prodige: A la suite de cela, les idoles, les faux dieux et les démons furent honnis auprès des gens d'Antioche.»<sup>29</sup>

Les fragments coptes permettent de donner les noms du père et de la mère du jeune homme ressuscité, à savoir Ancharès et Phila. Dans notre texte arabe, on trouve l'énigmatique Dahafârîm au §14, derrière lequel il faut supposer une forme syriaque ܕܚܐܦܪܝܡ qui peut bien remonter à ܕܚܐܦܪܝܡ. La forme copte est αρχαρχς. A première vue, il ne s'agirait que d'un récit différent. Cependant, quelques détails éveillent l'attention. Ainsi page 11 copte, ligne 3 le huitième jour. Seul notre petit apocryphe dit que le jeune homme était mort depuis sept jours. Page 13 copte, ligne 7, contient un fragment de la profession du ressuscité: *Il n'y a pas d'autre Dieu que le Dieu seul*, laquelle ressemble fort au §16 *Il n'y a pas d'autre Dieu que le Dieu de ces trois personnes!* Enfin, juste après le retour du père, quatre lignes ont été soigneusement grattées. Il paraît impossible de n'y pas postuler la présence de la mère, car celle-ci figure dans toutes les autres formes du récit rencontrés plus haut. Nous croyons que la censure provient de la réaction du copiste ou d'un lecteur, qui aura trouvé de mauvais goût l'épisode où Phila, la mère du jeune homme, rend l'âme en voyant son fils ressuscité. S'il est un endroit du récit où on a dû parler de la mère, ce n'est que celui-là même qui nous fait défaut à cause de la censure. Et par Nicétas, nous savons de quel épisode il s'agit.

Il en résulte, pensons-nous, que l'auteur du récit étiologique a puisé, à haute époque, aux Actes de Paul. A moins que Nicéphore n'ait délibérément écarté toute mention de Pierre et Jean, afin de ne garder que ce qui concerne Paul. Quoi qu'il en soit, la portée théologique de l'épisode d'Antioche est grande, car elle assure la complémentarité des deux apôtres à Antioche même où aurait eu lieu la confrontation, d'après les Actes. Les traditions concernant la chaire de Pierre à Antioche sont des plus anciennes. On pourrait même croire que le nom de Cassien possède quelque authenticité, car on ne possède pas de liste exhaustive des gouverneurs romains d'Antioche au 1er siècle. G. Downey signale un legatus pro praetore nommé Silianus après 37 ap. J.-C.<sup>30</sup> Ici, évidemment, les documents font défaut.

29 A. Vogt, op. cit., p. 71-72.

30 Glanville Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, p. 581.

Pour la commodité des comparaisons, nous avons introduit dix-huit paragraphes dans le récit.

## خبر القديس بطرس ويولص ويوحنا ابن زبدي

مع الملك قسيانوس حين ارسلهم المسيح الي انطاكية

Sin.476

144v

1. قال اصبح علي باب انطاكية العظما رجلا من الحواريين وكان اسم احدهما سمعان بطرس والاخر يوحنا ابن زبدي . واغا جعلهما اثنان وانطقهما بلغة واحدة . لما علم من تكبر ملك انطاكية وقساوته وشدة سلطانه ، فلبثا علي باب المدينة حتي فتح . ثم دخلا مع الناس فاقاما زمان لا يقدران علي ملكها ولا يريانه ولا يصلان اليه حتي اذا كان يوم من الايام خرج الملك يطوف في المدينة .
2. فلما نظرا اليه من \* بعيد اكثر الكلام والنعيق الدعا اليه . فلما بلغ ما 145r قالوا امر بهما فجلد كل واحد منهما مايه جلدة وحلق وسط روسهما كما يحلق النصراري اليوم . ثم امر ان يطرحوا في السجن . وكان للسجن باب حديد طوله خمسون ذراعا وعرضه ثلثون ذراعا ، وفي وسطه حلق معرضة يدخلون فيهن عمود من حديد يحمله اربعين رجلا ، فياخذ عرض الباب كله فيخلقه ، ولذلك العمود ايضا غلق يوثقه . فاذا اراد فتحه نزعوا العمود وجيد الباب فيصير صرير تسمعه اهل المدينة كلهم اذناهم واقصاهم .
3. فلما انتهي اليه بولص الرسول احتمل الباب حتي لم يسمع احد له صرير ، ودخل الي صاحبه بطروس ويوحنا فقال لهما « ان الله بعثني الي هذا الملك وامرني ان اطلب وكأكما مع انكم لم ترفعان ولم تاتيان الامر من جهته . وقد علمتما ان الله بعثكما الي اعظم ملكا في الارض . فاخذعاه بالمكابرة . وقد علمتما انكما لا تسبيا فيه من قبل ، واغا كان ينبغي لكما تنطلقان 145v وترفعان حتي تصلان \* اليه ويعرفكما ويعرف فضلكم وحكمكما وتوقكما من دونه من اهله واصحابه ومن سلعه عنكما ، وتكونان سكنا لمن حاطكما . ولكن مثلكما كمثلا امرأة كانت عقيم زمان من دهرها . ثم وهب الله لها غلام

## Histoire des saints Pierre, Paul et Jean fils de Zébédée avec le roi Qasiānūs, lorsque le Christ les envoya à Antioche

1. Il dit: Au matin se trouvaient devant la porte d'Antioche la Grande deux apôtres du Christ, l'un appelé Simon Pierre et l'autre Jean fils de Zébédée. Il (le Christ) les avait pris tous deux et leur avait donné de s'exprimer en une seule langue. Lorsqu'ils apprirent l'arrogance du roi d'Antioche, sa sévérité et la dureté de son pouvoir, ils s'attardèrent à la porte de la ville jusqu'à ce qu'elle s'ouvrît. Alors ils entrèrent tous deux avec le peuple, et restèrent bien du temps sans rien pouvoir pour le roi. Ils ne se faisaient point voir de lui ni ne parvenaient jusqu'à lui. Et voici qu'un beau jour le roi sortit pour faire un tour dans la ville.

2. Aussitôt qu'ils le virent de loin, ils multiplièrent leurs discours, leurs cris et leurs appels à son endroit. Et quand il eut saisi ce qu'ils disaient, il donna un ordre et leur fit affliger à chacun d'eux cent coups de bâton et leur fit raser le sommet de la tête comme on rase aujourd'hui les Nazaréens. Puis il ordonna de les jeter en prison. La prison avait une porte de fer haute de cinquante coudées et large trente coudées. Au centre de sa largeur, il y avait des anneaux dans lesquels s'engageait une barre de fer que soulevaient quarante hommes. Elle couvrait la largeur de la porte entière et la maintenait fermée. Et cette barre avait aussi un verrou de sécurité. Et lorsqu'on voulait l'ouvrir, on ôtait la barre et écartait la porte, et il y avait un grincement que percevait l'oreille la plus reculée dans la population de la ville.

3. Mais lorsque l'apôtre Paul atteignit la barre de cette porte, celle-ci se souleva d'elle-même sans que personne n'en perçût le grincement. Il entra auprès de ses compagnons Pierre et Jean et il leur dit à tous deux: «Voici que Dieu m'a envoyé auprès de ce roi et m'a ordonné de demander votre appui, car vous n'avez tous deux ni enlevé ni porté l'ordre à son sujet. Vous avez compris que Dieu vous a envoyés au plus grand des rois de la terre. Vous l'avez saisi dans son arrogance. Et vous avez appris que vous ne jouerez plus dorénavant avec lui. Il vous est donc nécessaire de vous avancer et de vous élever afin de le rejoindre, afin que vous lui fassiez savoir et qu'il sache votre vertu, votre sagesse et votre désir qui n'a pas son pareil chez sa famille et ses pairs et d'autres choses semblables de votre part, et vous trouverez votre repos auprès de celui qui vous est hostile. Il en est avec vous comme avec une femme restée stérile la durée de son âge: alors Dieu lui donne un garçon après son désespoir, et elle le dorlotte con-

بعد الایاس وارصعته زمانا ، ثم استبطت شبابه . وقالت ” ما ارى الابن يعني في ابني شبا ! فلو اطعمته الخبز لعاش وشب وكبر ، فاطعمته قبل اوانه خير فخص به فمات ! “ وكذلك دعوتما هذا الملك قبل اوان الدعا وكابرتاه قبل اوان المكابرة فاصابكما منه البلاء ! »

4. ثم انطلق وتركهما واقام حتي اذا فتح بيت الاصنام . دخل في جملة الناس فوقف بين تلك الاصنام ، ويدعوا وتضرع ويبكي ولا تشكون الا انه عل ملتهم . ولما رآه الملك واصحابه قد فعل ذلك ١٢ مرار عجبهم وذكروه فاكثروا ذكره . فقال الملك « ما رايت احد قط اشد اشتها في العبادة من هذا الرجل ! » فقال اصحابه « وانك لو سمعت كلامه ورايت علمه وحكمه لكان اعظم له في صدرك . وانا لتري وترضاه لك وزير ! » \*

146r

5. فدعاه الملك فقال له « اخبرني ايها الرجل الصالح فاني اراك تعمل عمل في العبادة قد مبين فيه فضلك علينا » فقال بولص « انني رجل من بني اسرائيل . وكانوا قوم قد انقضوا وخلا زمانهم . وكنت بينهم . ولم اجد لي احد انس اليه واعتقد عليه واعتمد بكم واتيت اليكم رغبة فيكم . وحرص عليكم وحرص علي احسانكم لآكون رجل منكم . »

6. فقال الملك « قد قبلنا منك وسودناك علينا ونحزا حرص منك علينا ، فانت افضلنا وسيدنا ومدبرنا . » فلبث بذلك زما يدبر امرهم . فيصدرون عن رايه حتي بلغ من الرفعة ان الملك كان يتوكأ عليه . ثم ينطلقا جميعا حتي يحثون لتلك الاصنام ، والملك لا يشك انه يسجد كسجوده . فلما راا بولص ان الامر قد استقام له وبلغ ما كان يريد ، كلم الملك في صاحبة .

7. فقال « ايها الملك انه قد بلخني عنك انك سبيت رجلين منذ زمان . جاو وايدعوك الي دين غير دينك والي عبادة الاله غير الاهك ، فعجبت كيف اجترأ \* عليك . فهل لك تدعوها حتي اسمع منهما ما يكون واخاصهما عنك واكسر عليهما ما يناك به ؟ » فقال الملك « نعم ! » ووقع لذلك عنده لذة لاستماع متا

146v



stamment, puis se trouve privée de la jeunesse de son enfant. Elle dit alors «Que n'ai-je vu mon fils, j'entends dans mon fils la jeunesse! que ne l'ai-je nourri du pain quotidien, et il serait devenu jeune et grand, mais je l'ai nourri de bonnes choses avant l'âge, il en a été étouffé et est mort!» De la même manière, vous avez appelé ce roi avant l'âge de la vocation, et vous l'avez rendu grand avant la maturité, et vous avez reçu de lui le châtiment.»

4. Ensuite il s'en alla et les laissa. Il se tint jusqu'à l'ouverture du temple des idoles. Il entra dans la foule des gens et se plaça au milieu de ces idoles, et il invoquait, priait humblement et pleurait, mais elles ne réagissaient pas du fait qu'il était adversaire leur religion. Quand le roi, lui et ses pairs, vit qu'il avait émis ainsi 12 fois leurs implorations, ils le remarquèrent et intensifièrent leur intérêt. Le roi dit: «Je n'en ai pas vu un seul qui ait témoigné avec autant d'intensité sa dévotion que cet homme!» Et ses pairs dirent: «Puises-tu écouter aussi ses paroles et voir son intelligence et sa sagesse, il grandirait encore dans ton estime. Vois donc s'il ne plairait pas comme ministre!»

5. Le roi l'appela et lui dit: «Raconte-nous, ô homme sensé!» Voici que je t'ai vu intensifier ton ardeur dans l'adoration comme pour démontrer ta valeur à notre égard. Paul dit: «Je suis un homme des enfants d'Israël, et c'est un peuple en recul, leur temps est terminé. Je suis parmi eux et ne trouve aucun homme sur lequel je puisse compter, et je me suis éloigné de ton côté et je suis venu vous apporter la ferveur, et c'est votre désir et celui de votre perfection que je devienne l'un d'entre vous.»

6. Le roi dit: «Voici que nous avons reçu de toi, et nous t'avons fait notre chef et nous allons faire apparaître ton désir à notre égard, car tu es meilleur que nous, notre maître et notre gouverneur!» Et il retint pour cela un intendant qui gouvernait ses affaires, mais ils se détournèrent de ses vues jusqu'à ce qu'il (Paul) obtint la considération que le roi trouve appui sur lui. Alors ils s'en allèrent tous deux afin d'exhorter les idoles, et le roi ne se formalisait pas de ce qu'il (Paul) adore selon son adoration propre. Et quand Paul eut vu qu'il avait atteint ce qu'il voulait, il s'adressa au roi en termes sincères.

7. Il dit: «O roi, il m'est parvenu à ton sujet que tu as emprisonné deux hommes depuis un certain temps. Ils étaient venus pour te faire connaître une religion différente de la tienne et l'adoration d'un Dieu différent du tien, et je suis surpris de la manière dont ils ont été récompensés par toi. Ne pourrais-tu les appeler afin que j'entende d'eux ce qu'il en est, que je dispute avec tous deux et que je réfute chez eux ce qui est absurde?» Le roi dit: «Oui!» Et il se réservait le délice d'écouter quelle histoire ils raconteraient tous deux à Paul. Il les appela

قصتهما لبولص . فدعا بهما حتي وقفا بين يديه ، فقال بهما بولص « اخبارني ايها الرجلان عن الهكما الذي تعبدان وتعظمان ماذا بلغ من قدرته ؟ »

8. قالوا له « وان شئت وصفناه لك . يقدر طاقتنا فصفتة اكثر من طاقتنا ، وان شئت جمعنا لك ذلك في كلمة واحدة فيكتفى بها عن كلام كثير . » قال « وما ذلك ؟ » قالوا « فانه يفعل ما يشاء . » فوضع بولص يده علي رأس الملك كالمنكر لما يقولوا ليرى الملك واصحابه انه يستعظم قولهما . ثم اقبل عليهما فقال « اعلمتما ما تفلون ؟ » قالوا « قد علمنا . » قال بولص « فاني سابلكم امر ، فان قدر عليه الهكما امنا به علي يدكما واتبعنا قولكما . » قالوا له « تمنى علينا ما شئت فان الالهنا قادر عليه ويشجعنا فيما نطلب اليه ! » قال بولص « هل يقدر ان تحلف حلفا ونحن ننظر ؟ » قالوا \* « نعم ! » قال « علمتما ما تقولان ؟ » قالوا « قد علمنا فاحياكم علينا ! »

147r

9. فلما راي ذلك بولص اختلا بالملك فقال « اعلم ايها الملك ان هذين الرجلين ليس ببعيدين ان يكون الالهما قادر فاعل لما يشاء ، فانه يخلق لهما ما نطلب منهما فينظر الناس ذلك فتمرض قلوبهم ويزهدون بالاهك الذي تعبدوه ويذهبا بالصوت والشرف . فهل لك ان يدعوا الالهما ، فان خلق هذا الخلق الذي نتمناه عليهما ، كان ذلك لك والا الاهك اليوم من الشرف والصوت والغلبة والمجد ! »

10. قال الملك لبولص « اخبرك ان الاله الذي نعبد سبت لا يسمع ولا يبصر ولا يجيب فدافع اليوم ما امكتك ! » فاقبل عليهما بولص فقال « ها تما فاعرض علينا بعض قوة الهكما حتي ننظر ! » واجتمع الناس لينظروا فوقف الله لهما غلام مطمس البصر لم يخلق له عيان قط . فاخذه . ثم اوفقاه بيتهما ثم اخذ كل واحد من هما حثوة من تراب فوضعها في ناحية وثقلا فيها . ثم عجناها ومذاقاها ، فلما صار مع كل واحد \* منهما مذقة من طين عمدا فوضعا المذقين

147v

tous deux jusqu'à ce qu'ils se trouvent devant lui, et Paul leur dit: «Racontez-nous tous deux, ô hommes, au sujet de votre Dieu que vous adorez, louez et magnifiez: quelle puissance peut-il atteindre?»

8. Ils lui dirent: «Si tu le veux, nous te l'exprimerons. Il est capable de nous rendre capables et sa pureté est plus grande que notre capacité! Et si tu le veux, nous te condenserons cela en une seule parole, et elle suffira davantage que bien des discours!» Il dit: «Et laquelle?» Ils dirent: «Il fait ce qu'il veut!» Et Paul plaça sa main sur la tête du roi comme s'il était sceptique vis-à-vis de leurs dires, afin que le roi et ses pairs voient qu'ils estimait leur déclaration exagérée. Alors ils s'adressa à tous deux et dit: «Savez-vous ce que vous dites?» Ils dirent: «Nous le savons!» Paul dit: «Alors je vais vous mettre tous deux à l'épreuve, et si votre Dieu est capable de la surmonter, nous croirons grâce à vous et nous suivrons vos paroles.» Ils lui dirent tous deux: «Impose-nous ce que tu veux, car notre Dieu en est capable, et il s'occupera de nous pour tout ce que nous lui demandons!» Paul dit: «Etes-vous capables de prêter serment, et que nous vérifions?» Ils dirent: »Oui!» Il dit: «Vous savez tous deux ce que vous dites?» Ils dirent: «Nous le savons et il vous vivifiera grâce à nous!»

9. Et lorsque Paul eut vu cela, il se retira seul avec le roi et dit: «Sache, ô roi, que ces deux hommes ne sont pas loin de ce que leur Dieu soit capable de faire ce qu'il veut. Et s'il accomplit ce que nous leur demanderons, les gens le verront et leur cœur sera touché, ils s'éloigneront de ton Dieu que tu adores, et s'en iront dans les acclamations et les honneurs. Mais peut-être appelleront-ils leur Dieu pour toi, et s'il accomplit l'exploit que nous lui imposerons, ce sera aujourd'hui pour toi et pour ton Dieu l'honneur, l'acclamation, la victoire et la gloire!»

10. Le roi dit à Paul: «Je dois t'avouer que le Dieu que nous adorons s'est reposé sans écouter ni regarder ni répondre, et il s'en est allé du jour où je t'ai autorisé!» Alors Paul s'adressa à tous deux et dit: «Maintenant agissez, et qu'une part de la force de votre Dieu à tous deux se révèle afin que nous voyions!» Et les gens se réunirent afin de voir. Dieu leur fournit à tous deux un aveugle privé de la vue auquel même les deux yeux faisaient défaut. Tous deux le saisirent et le menèrent chez eux. Alors chacun d'eux prit une boulette de boue, et ils les mirent l'une près de l'autre, et elles s'y déposèrent. Ensuite ils les pétrirent et les humectèrent, et lorsque chacun d'eux eut une boulette humide de boue, ils fixèrent et placèrent les deux boulettes à l'endroit des orbites, et il vit grâce à elles. Et

مكان الحديقين فنظر بهما . فلما رأى الملك واحصاه ذلك كثر تعجبهم وانقبوا بالغبلة .

11. ثم قال لهم بولص « لا تخفوا ولا تحربوا فان عندي لكم حياة ولكني اخاف ان ياتي بعد هذا من قوة الاله هذين الرجلين ما تعلينا ويعجد غنه حلينا . » قالوا له « اخرجنا من هذا الامر الذي قد فصحننا الي ان ياتوا بشي اخر بعده ! » ودعا بولص بغلام اخر اغما . ثم فعل كما فعلا ودعا ربه وغسل عينيه فابصر كالاول . فلما رأى شدة فرحهم قال لهم « اغا صنع بي ما ترون اله لي اخترته لنفسي . فاسجدوا اليوم لهذا الاله الذي اظهر اليوم فلكم وظفركم بعدوكم لعله تعينكم علي ما يكون بعد هذا ! »

12. قال له الملك « وكيف تسجد بغير الالهنا ؟ » قال له بولس « اليس اخبرتني ان الالهك اغما اصم ابكم ؟ فما يدريه انك سجدت لغيره ؟ » قال الملك « صدقت ! » فسجدوا اجمعين فلما رفعوا روسهم قال بولس ليحنا ولبطروس \* « اخبرنا عن الالهكما الذي عدحناه وتعظمناه . هل يقدر هن يحيي الموتى ؟ » قالوا « نعم وذلك عليه يسير فوق ما تحسب » فوضع يده علي رأس الملك لما كان يعرف من خفاهم . قال بولس « اعرفا ما تفلون فاني متمنى عليكما اعظم ما اجد ! » قالوا له « حكمك فتماني علينا ما شئت ! » واغا كرر القول كيما يكسر قلب الملك واصحابه ، وبولس في هذا كله معين بالدعا جاهدا من حيث لا يعملون .

148r

13. ثم اخذ بولس بيد الملك ويفرد به وقال له « ايها الملك انه قد نزل بك امر عظيم واغا حللت عليهم رحمة لاصحابك ولك . فلو لا انا لظفرا بكم وكان الصوت والغلبة لهذين الرجلين ، وانا حانف بهما ان احيوا هذا الميت الذي نتمناه عليهم . ان تعرض قلوب الناس عن الالهك ويدخل علي الناس عن شكا ، فادع الالهك لعله يحيي لنا هذا الميت ، فتكون له الصوت والعلبة ! » قال له

quand le roi et ses pairs vit cela, leur étonnement grandit et ils examinèrent le résultat obtenu.

11. Alors Paul dit: «Ne vous effrayez pas et ne vous irritez pas! Car avec moi vous avez pour vous la vie; mais je crains qu'après cela quelque chose de la force du Dieu de ces deux personnes ne soit intervenu, et ne nous ait élevé et paré de son grain.» Ils lui dirent: «Fais-nous sortir de cette situation, nous qui disons clairement qu'ils apportent quelque chose d'autre après cela.» Et Paul appela un autre garçon aveugle. Ensuite il fit comme les deux autres avaient fait, il invoqua son Seigneur et lui lava les yeux, et il vit comme auparavant. Et quand il vit l'intensité de leur joie, il leur dit: «Maintenant que Dieu m'a fait ce que vous voyez, je me le choisis pour moi-même! Adorez donc aujourd'hui ce Dieu qui a illuminé aujourd'hui votre labeur et votre victoire quand vous l'avez appelé à votre aide pour ce qui interviendrait après cela!»

12. Le roi lui dit: «Et comment adorerons-nous un autre Dieu?» Paul lui dit: «Ne m'as-tu pas dit que ton Dieu était aveugle, sourd et muet? Que pourra-t-il comprendre si tu adores un autre Dieu?» Le roi lui dit: «Tu as raison!» Et ils adorèrent tous ensemble, et quand ils relevèrent leur têtes, Paul dit à Pierre et Jean: «Racontez-nous au sujet de votre Dieu que vous louez et que vous magnifiez. Serait-il capable de ressusciter un mort?» Ils dirent: «Oui, cela lui est plus facile que tu ne le penses.» Et il mit la main sur la tête du roi afin qu'il sache qu'il les craignait. Paul dit: «Savez-vous ce que vous dites? Car je vais vous imposer à tous deux la chose la plus énorme qui se puisse trouver!» Ils dirent: «Que ta sagesse nous impose ce que tu veux!» Et tandis qu'il répétait la parole afin de toucher le cœur du roi et de ses pairs, Paul en tout cela les aidait comme témoin alors qu'ils ne le savaient pas.

13. Alors Paul prit le roi par la main et se tint seul à seul avec lui et lui dit: «O roi, voici qu'un événement énorme survient pour toi, du fait que la miséricorde s'est répandue grâce à eux sur toi et tes pairs! Et si je ne suis pas pour vous vainqueur l'acclamation et la victoire sera aux deux hommes que voici. Mais je doute qu'ils puissent ressusciter le mort que nous allons leur préciser. Si les cœurs des gens seraient éloignés de ton Dieu et que le doute devait entrer dans la foule, appelle toi-même ton Dieu comme cause et qu'il nous ressuscite ce mort, et il aura l'acclamation et la victoire!» Le roi lui dit: «Je t'ai raconté l'histoire de

148v الملك « قد اخبرتك خبر الالهى ولكنك تعيننا \* اليوم وانا ارجوا ان لا ياتيان

هذين الرجلين بشي يبلغانه بعلم وحكمه الا بلغته واتيت مثله »

14. قال بولس « فاني اصدقكم ولا اكذبكم اما احيا الموتى فما لي قدر عليه ؟ »

قال الملك « فهل لك ان تدعوهم الي ترك ذلك ؟ » قال بولس « كيف يقدر ان

يحفى ذلك ولهما الاله قادر صانع ما يشيا ؟ ولكن ان ذلك شيت بقوة الاله الذي

قد صنع ما رايته ، باسم له اعرفه من دعاه به اجابة . » قال له الملك « افعل

ما رايت فان عندنا ميت له سبعة ايام ، وهو ابن زهقاريم مديننا ، ولابوه

ضياح مائة قد شحص اليها ، ومات ابنه . وجاوا اهله يسدون في دفنه ،

فامرتهم بتأخير ذلك الي ان يحضر ابوه . » قال بولس « فامر باحضاره ! »

فاستدعاه الملك فاوتي به وقد تغير وأروح واحضار وتفجر ، فلم يزلان يبتهلان

الي الله وبولس يعينهما في نفسه جاها حتى احياء الله لهما .

15. وقعد وكلهم . قالوا له « متي مت ؟ » قال منذ سبعة ايام ! » قالوا

149r « فما رايت بعد الموت ؟ » فاخبرهم انه عرض علي سبعة \* اودية جهنم كلما

ورد منها وادي ضل فيه ويات وليس منها وادي يرده الا وجد فيه دود يد اليه

اعناق كاعناق الابد ، فبهسية نومه ذلك ولا تسبع ولا تموت حتي تشرع في

الوادي الاخر ، فيجد فيه مثل ذلك حتي ورد الوادي السابع ، « فجيت عنه

العذاب » قالوا له « كيف جيت عنه العذاب ؟ »

16. قال « نظرت الي هذا الرجل الاحلج يعني بولس واصحابه هذين وتسعة

اخر معه علي الباب من ابواب السما يدعون الله بشي ونظرت الي اخر حسن

الوجه متعلق بالعرش يطلب الي الله يشفعهم في ، وشفع ذلك الحسن الوجه في

للشافعين في . وانا اندركم ايها القوم مما كنت فيه ، ولا الله الا الله اله هاولي

الثلاثة بولس ويطرس ويوحنا ! » ثم جا ابو الغلام وهو حزين كنيب لانه لم

يكن له ولد غيره . فلما نظر اليه حين يتكلم استخيره ففض علي ابنه فضنه

فامن ابوه . \* ... ...

mon Dieu, mais toi tu nous aideras aujourd'hui, et moi j'espère que ces deux hommes n'apporteront rien par quoi ils seraient son vainqueur en science et en sagesse, mais qu'au contraire tu sois leur vainqueur et apportes quelque chose de similaire!»

14. Paul dit: «Moi je suis d'accord avec vous et je ne vous trompe pas, mais comment aurais-je le pouvoir de ressusciter un mort?» Le roi dit: «Mais peut-être peux-tu leur demander à tous deux de faire cela?» Paul dit: «Comment être capable d'octroyer cela, alors que ces deux-là ont un Dieu qui fait ce qu'il veut? Mais puisque tu le veux, avec le pouvoir du Dieu qui a fait ce que tu as vu, en son nom je lui ferai connaître la réponse que nous lui demandons.» Le roi lui dit: «Fais comme tu le vois. Voici que nous avons un mort de sept jours, et c'est le fils notre juge Dahafarîm. Son père est harassé par les affaires, son fils est mort et sa famille est venue et a pris le deuil pour son enterrement, et je leur ai dit de le retarder jusqu'à ce que son père soit là.» Paul dit: «Donne l'ordre de le faire venir.» Le roi le fit appeler, et on l'apporta, et on l'apporta, et déjà son odeur et son aspect avaient changé, et il se décomposait. Tous deux ne traînèrent pas et se mirent à supplier Dieu, et Paul les aidait tous deux en lui-même avec ardeur, jusqu'à ce que Dieu le leur ressuscite à tous deux.

15. Il s'assit et leur parla. Il lui dirent: «Depuis quand est tu mort?» Il dit: «Depuis sept jours.» Ils dirent: «Et qu'as-tu vu après la mort?» Et il leur raconta qu'il avait renoncé sept fleuves de la géhennne, et que tous ceux qui s'en détournent reçoivent un fleuve de perdition, ils y vont et il n'y a pas de fleuve à traverser sinon qu'il s'y trouve des vers qui les submergent de leurs cous innombrables pour toujours, et dans leur grignotement se trouve leur sommeil, et cela sans qu'ils soient rassasiés ni qu'ils ne périssent, jusqu'à ce que l'on passe au fleuve suivant, où l'on trouve la même chose, jusqu'à ce qu'on atteigne le septième fleuve «et j'en ai évité les supplices.» Ils lui dirent: «Comment en as-tu évité les supplices?»

16. Il dit: «J'ai aperçu cet homme chauve, c'est-à-dire Paul et ses deux compagnons et neuf autres avec lui: à la porte centrale du Paradis ils appelaient Dieu pour ma cause, et j'en vis un autre au visage suave tout près du trône et priant Dieu qu'il me vienne en aide, et l'homme au visage suave me vint en aide à cause de ceux qui intercédèrent pour moi. Et moi je vous dis, ô peuple, de prendre garde à ce qui m'est arrivé, il n'y a pas d'autre Dieu que le Dieu de ces trois personnes Paul, Pierre et Jean!» Alors survint le père du jeune homme, et il était dans un chagrin aride car il n'avait pas d'autre fils. Et quand il le vit en train de parler, son père se remplit de joie et versa des larmes sur son fils, l'embrassa, et crut. *(ici quatre lignes en haut du feuillet 149<sup>o</sup> ont été soigneusement grattées)*

17. ثم ان بولس قص علي الناس خبره وخبر صاحبتة بطروس ويحنا  
 149v وكشف لهم الامر علي وجهه وقال لهم « اذا امنتم يقلكم الله بعد موتكم الي  
 الحية ! » فامنوا الا القليل من اهل المدينة ، فارسل الله علي من يقى من  
 الكفر صيخته واذاهم خامدين كالرماد . عند ذلك امن الملك قسيانوس واهل  
 بيته واعتمدوا من يد سمعان بطرس علي اسم الاب والابن والروح القدس .  
 وقبلوا الامانة الصحيحة بالسيد يسوع المسيح المخلص . ثم امر الملك ان  
 ينادي في مدينة انطاكية ان يحضر مجلسه في غد ذلك اليوم ساير الناس . فلما  
 اتوا وعلموا ما صنع التلاميذ الاطهار بطرس وبولس ويوحنا اعتمدوا وصححوا  
 ايمانهم باسم الاب والابن والروح القدس .

18. وينا الملك كنيسة وسماه \* قسيان ، وكنائس كثيرة ايضا ، وعمل لهم  
 150r بطرس اسقف وقسا وشمامسة وعلمهم الوصايا الروحانية وقالوا « نحن  
 مومنين بربنا والاهنا ومخلصنا يسوع المسيح الذي له المجد والسيح الان وابدا  
 والي عصر الاعصار امين !



17. Alors seulement Paul raconta au peuple son histoire et l'histoire de ses compagnons Pierre et Jean, et il dévoila l'affaire de devant son visage et leur dit: «Si vous croyez, Dieu vous allégera la vie après la mort.» Mais seulement un petit nombre des habitants de la ville crut, et Dieu envoya un cri retentissant sur ceux qui restaient incrédules, et ils s'éteignirent comme la cendre. C'est pourquoi le roi Qasyānūs crut lui et toute sa famille, et ils furent baptisés de la main de Simon Pierre au nom du Père et du Fils et du saint Esprit, et ils reçurent la foi véritable dans le Seigneur Jésus Christ le sauveur. Alors le roi convoqua une assemblée dans la ville d'Antioche qui eut lieu le lendemain de ce jour pour les autres habitants. Et quand ils vinrent et apprirent ce qu'avaient fait les disciples purs Pierre, Paul et Jean, ils se laissèrent baptiser et confirmer la foi au nom du Père et du Fils saint Esprit.

18. Et le roi bâtit l'église et la nomma de son nom Qasyān ainsi que de nombreuses églises, et Pierre leur ordonna un évêque, des prêtres et des diacres, et leur enseigna les préceptes spirituels, et ils dirent: «Nous, nous croyons en notre Seigneur et notre Dieu et notre Sauveur Jésus Christ. A lui la gloire et la louange maintenant et toujours et pour les siècles des siècles. Amen!»

Bo Holmberg

## *Ahl/farīq at-tayman* – ein rätselvolles Epitheton

Es ist faszinierend, über die Epitheta nachzudenken, die verschiedene Völker und Gruppen von Menschen einander geben. Bisweilen können derartige Epitheta ins Schwarze treffen und einen wesentlichen und typischen Zug bei denen hervorheben, für die sie gedacht sind. Des öfteren ist ein Epitheton nur ein Etikett, das gewissen Menschen aufgeklebt wird. In diesem Fall sagt es mehr über diejenigen, die das Epitheton gemünzt haben als über die, für die es gelten soll. Wenn so die Griechen alle Nicht-Griechen als οἱ βάρβαροι (»Menschen, die plappern, unbegreiflich reden«) bezeichnen, sagt dies mehr über die Einstellung der Griechen zu anderen Völkern als über diese selber. Inwiefern das Epitheton, das ich hier behandeln will, etwas Wesentliches über die sagt, die es verwenden oder über die, auf die es abzielt, werden wir später zu entscheiden haben.

Nur viermal habe ich bisher die Bezeichnung *ahl/farīq at-tayman* belegen können, und zwar nur bei zwei verschiedenen christlichen arabischen Verfassern. Der Ausdruck *ahl at-tayman* wird dreimal von dem westsyrischen Philosophen und Theologen Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʾīta verwandt, der im Irak in der ersten Hälfte des 9. Jh.s tätig war.<sup>1</sup> Zweimal findet sich die Bezeichnung in der Epistel Abū Rāʾītas über die heilige Dreieinigkeit<sup>2</sup> und einmal in seiner Verteidigungsschrift der Trishagionformel »heilig, heilig, heilig«.<sup>3</sup> Den vierten Beleg und hier mit *farīq* anstelle von *ahl*, d. h. *farīq at-tayman*, habe ich bei dem ostsyrischen Verfasser Israel von Kaškar in der Schrift über Gottes Einheit und Dreieinigkeit gefunden.<sup>4</sup> Israel war Bischof des prestigevollen Bischofssitzes Kaškar im Süden des Irak von frühestens 860 bis zu seinem Tode 872. Er wurde

1 Zu Abū Rāʾīta siehe Samir Kh. Samir, »Création et incarnation chez Abū Rāʾītah. Étude de vocabulaire«, Mélanges en hommage au professeur et au penseur libanais Farid Jabre (Publications de l'Université Libanaise, Section des Études Philosophiques et Sociales XX), Beyrouth 1989, 187-236. SS. 187-194 mit weiteren Literaturhinweisen.

2 Georg Graf, Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rāʾīta (CSCO 130-131/Arab. 14-15), Louvain 1951, S. 1/13; 3/7 (Arab.).

3 Graf, Die Schriften, 76/14 (Arab.).

4 Bo Holmberg, A Treatise on the Unity and Trinity of God by Israel of Kashkar (d. 872). Introduction, edition and word index (Lund Studies in African and Asian Religions 3), Lund 1989, S. 30/§ 97 (Arab.).

zum Katholikos gewählt, konnte aber das Amt nie antreten, da er von seinen Feinden vorher getötet wurde.<sup>5</sup>

Das Rätselvolle bei dem Epitheton *ahl/farīq at-tayman* hat nichts mit denen zu tun, für die es gedacht war. Aus dem jeweiligen Zusammenhang sowohl bei Abū Rā'īṭa als auch bei Israel von Kaškar geht deutlich hervor, daß damit die Moslems gemeint sind. Das Problem liegt vielmehr darin, wie wir den Ausdruck zu deuten haben und warum er auf die Moslems angewendet wird.

## I.

Da die Worte *ahl* (»Volk«) und *farīq* (»Partei«, »Gruppe«) in ihrer Bedeutung ziemlich eindeutig sind, liegt die *crux interpretum* in dem Worte *tayman*. Was wir hier vor uns haben, ist natürlich die Wurzel YMN mit einem T-Präfix. Die Grundbedeutung dieser Wurzel hat mit »rechts« zu tun. Das Wort *yamīn*, das sozusagen das Wort ist, das hier im Grunde genommen vorliegt und aus welchem Verbformen und übrige Nominalformen abgeleitet werden können, bedeutet in erster Linie »rechte Seite«, »rechte Hand«. Die Wurzel und ihre Grundbedeutung ist allgemeinsemitisch. Im Akkadischen<sup>6</sup> haben wir als Substantiv *imittu* und *imnu*, »rechte Seite«, »rechte Hand«, und die Adverbien *imniš* und *imna*, »nach rechts«, »auf der rechten Seite«. Das Wort ist in den verschiedenen aramäischen Sprachen und Dialekten belegt: Reichsaramäisch<sup>7</sup>, Nabatäisch<sup>8</sup>, Palmyrenisch<sup>9</sup>, Mandäisch<sup>10</sup> und Syrisch. Es fehlt aber im Bibelaramäischen. In den kanaanäischen Sprachen findet sich die Wurzel belegt im Ugaritischen und natürlich im Hebräischen<sup>11</sup>, ist aber – soweit ich weiß – nicht belegt im Phönizischen/Punischen. Unter den südwestsemitischen Sprachen kommt die Wurzel außer im Arabischen noch im Äthiopischen und Südarabischen vor.

Neben der Grundbedeutung »rechte Hand«, »rechte Seite« hat die Wurzel auch mit der Himmelsrichtung »Süden« zu tun – dies trifft jedenfalls im Aramäischen, Hebräischen und Arabischen zu. Als Erklärung führt man an, daß, wenn man sich zum Osten wendet (dem Sonnenaufgang), man den Süden auf seiner rechten Seite hat. Im Ägyptischen, wo die gleiche Wurzel in der Bedeutung »rechts« vorkommt, ist die Nebenbedeutung nicht »südlich«, sondern »west-

5 Zu Israel von Kaškar siehe Holmberg, *Treatise*, 48-58 et passim.

6 Siehe Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1959ff., Bd. I, 377, 379.

7 Charles-F. Jean-Jacob Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965, S. 109.

8 Jean-Hoftijzer, *Dictionnaire*, 109.

9 Jean-Hoftijzer, *Dictionnaire*, 109.

10 E.S. Drower-R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford 1963, S. 186.

11 Soggin-Fabry, »jāmīn«, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (hg. von Botterweck-Ringgren), Stuttgart 1982, Bd. 3, 658-663.

lich«. Im alten Ägypten wandte man sich deutlich gegen Süden, wo die Quellen des Niles lagen, und hatte daher die westliche Himmelsrichtung auf seiner rechten Seite.<sup>12</sup>

Die Nominalform einer Wurzel mit einem T-Präfix, wie zum Beispiel *tayman* (Arab.), *taymenā* (Syr.) und *tēmān* (Hebr.), kann die Bedeutung »Süden« nur als Substantiv haben – bisweilen mit der Sonderbedeutung »Südwind«. Im Bibelhebräischen kommt *tēmān* außerdem teils als Personennamen eines der Enkel Esaus vor<sup>13</sup>, teils als Name eines Ortes in Edom – etwa auf halbem Wege zwischen dem Toten Meer und der Akababucht.<sup>14</sup> *Tēmān* kann auch, wie *bošrā*, das ganze Gebiet Edoms bezeichnen.<sup>15</sup> Von der Zeit der Gaonen an wird *tēmān* auf Hebräisch außerdem Bezeichnung für Südarabien. Auch auf Arabisch kann *tayman* – und *yaman* – ein geographisches Gebiet meinen, von Anfang an vermutlich ganz Arabien außerhalb und südlich des Einflusses der Großmächte.<sup>16</sup> Aus diesem Grunde können gewisse Lexikographen Mekka als *al-yamaniyya*, »die südliche (Stadt)« bezeichnen.<sup>17</sup> Später – unklar ist wann, aber wahrscheinlich nachdem Mekka als das religiöse Zentrum des Islams hervorgetreten war – können *yaman* und *tayman* als geographische Bezeichnungen auch auf Südarabien begrenzt werden.

Wie wir bisher gesehen haben, hat die Wurzel YMN wenigstens im Aramäischen, Hebräischen und Arabischen eine Bedeutung, die teils mit »rechte Hand/Seite« (diese Grundbedeutung ist allen semitischen Sprachen gemein, in denen diese Wurzel belegt ist), teils mit der Himmelsrichtung Süden zu tun hat. Im Hebräischen und Arabischen findet sich jedoch noch eine dritte Bedeutung der Wurzel YMN – eine Bedeutung, die mit »Glück«, »Wohlergehen« zu tun hat. Auf Arabisch bedeutet das Verb *yamana* nicht nur »nach rechts gehen«, sondern auch »Glück, Erfolg haben«. In der fünften Stammform bedeutet *tayammana* mit der Präposition *bi-* »etwas als ein gutes Omen betrachten«. Im Bibelhebräischen haben wir diese Bedeutung der Wurzel YMN im Eigennamen *binjāmīn*, »Glückssohn« – der von seiner Mutter Rahel zuerst *ben 'ônî*, »mein Sohn des Schmerzes« genannt worden war.<sup>18</sup> Das biblische *tēmān* wird auch – besonders bei den Propheten – mit Glück und Weisheit verknüpft.<sup>19</sup> Diese Assoziation spiegelt sich übrigens auch im Ausdruck der Römer *Arabia Felix*, »Das glück-

12 Soggin–Fabry, »jāmīn«, 658.

13 Siehe Gen 36,11.15.42; 1 Chron 1,36.53.

14 Möglicherweise identisch mit Ṭuwilān. Siehe Yohanan Aharoni–Michael Avi-Yonah, *The Macmillan Bible Atlas*, Jerusalem 1964, S. 42, 100, 184. Vgl. Soggin–Fabry, »jāmīn«, 661.

15 Siehe *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 15, Sp. 941.

16 Siehe Suliman Bashear, »Yemen in early Islam. An examination of non-tribal traditions«, *Arabica* 36 (1989), 327–361, S. 334.

17 Bashear, Yemen, 248, 360.

18 Siehe Gen 35,18.

19 Bashear, Yemen, 336.

liche Arabien«, das beim Geographen Strabon nicht nur die südwestliche Spitze der arabischen Halbinsel, sondern im Prinzip ganz Arabien meint.<sup>20</sup>

Wenn wir nun zum Epitheton *ahl/farīq at-tayman* zurückkehren und das Wort *tayman* mit den drei verschiedenen Bedeutungen »rechts«, »Süden« und »Glück« konfrontieren, können wir unmittelbar die Bedeutung »rechts« ausklammern, da diese Bedeutung für das Wort *tayman* (oder eine andere Form der Wurzel YMN mit T-Präfix) nicht belegt ist. Auch die Bedeutung »Glück«, »Erfolg« ist für die Form *tayman* nicht belegt. Vokalisiert man jedoch die vier Konsonanten *t-y-m-n* in anderer Weise, kann dieses Bedeutungsfeld in Frage kommen. Wie früher erwähnt, kann die Wurzel YMN in der fünften Stammform bedeuten »als gutes Omen betrachten«. Wir könnten uns infolgedessen vorstellen, daß wir es hier mit einem *maṣdar* in der fünften Stammform zu tun haben: *tayammun*, »gutes Omen«.<sup>21</sup> »*Ahl at-tayammun*« könnte folglich in etwa bedeuten »das Volk, das ein gutes Omen mit sich führt«. Meinerseits kann ich nichts sehen, was für diese Auslegung spricht, auch wenn sie nicht völlig ausgeschlossen werden kann. Eine so unzweideutig positive Bezeichnung der Moslems erwartet man kaum in dem Zusammenhang, in dem sie vorkommt, besonders nicht bei Abū Rāʾīṭa, der gegen diejenigen polemisiert, die er mit diesem Epitheton bezeichnet. Dies wage ich zu behaupten, obwohl eine positive Einstellung zur arabischen Expansion und zum Islam – wie wir gleich sehen werden – unter den Christen im Irak und in Syrien nicht ungewöhnlich war.

Ich ziehe folglich vor, an der Vokalisation *tayman* festzuhalten und *at-tayman* recht und schlecht als »Süden« auszulegen – nicht in einer strikten geographischen Bedeutung als ein abgegrenztes Gebiet in Südarabien, sondern als eine mehr generelle Bezeichnung des Gebietes, das im Süden liegt, das von Irak und Syrien her natürlich Arabien meint. *Ahl/farīq at-tayman* kann daher mit »Volk/Partei des Südens« übersetzt werden. So hat auch der Herausgeber und Übersetzer von Abū Rāʾīṭas Schriften, Georg Graf, den Ausdruck übersetzt: »Die Leute des Südens«.<sup>22</sup> Das Gleiche gilt für Sidney Griffith, der in einem Aufsatz über Abū Rāʾīṭa dieses Epitheton kurz behandelt und mit »people of the south« übersetzt hat.<sup>23</sup>

Wir haben nun eine Übersetzung des Epitheton *ahl/farīq at-tayman* mit »Volk/Partei des Südens« erreicht. Nun bleibt noch übrig festzustellen, was

20 Bashear, Yemen, 336.

21 Die Handschriften C und D der Edition von Israel von Kašgars Text (siehe Holmberg, Treatise, 30/§ 97 [Arab., Anm.] hat zwar ein *šadda* über dem *mim*, aber diese Handschriften sind Abschriften (D [aus dem Jahre 1875] ist eine Abschrift von C [aus dem Jahre 1788], die derselben Handschriftentradition angehören wie die älteste Handschrift A (aus dem Jahre 1570). Siehe Holmberg, Treatise, 107-119.

22 Siehe Graf, Die Schriften, IV, xiv, 1, 3, 95 (dt.).

23 Siehe Sidney Griffith, »Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rāʾīṭah, a Christian *mutakallim* of the First Abbasid Century«, OrChr 64 (1980), 161-201, Sid. 169.

eigentlich mit der Bezeichnung der Moslems als »Volk des Südens« gemeint ist. In welcher Hinsicht sind sie dies und wo ist der Hintergrund zu diesem Epitheton zu suchen?

## II.

Der Einzige – meines Wissens –, der diesen Ausdruck bei Abū Rā'īṭa behandelt hat, ist der bereits erwähnte Sidney Griffith. Georg Graf, der die Texte Abū Rā'īṭas herausgegeben und übersetzt hat, hat keine Erklärung des Ausdrucks vorgenommen. Was den Beleg bei Israel von Kaškar anbelangt, so können wir nicht damit rechnen, daß dieser behandelt ist, da der Text erst kürzlich zugänglich wurde.

Wenn Sidney Griffith<sup>24</sup> das Epitheton *ahl at-tayman* behandelt, sagt er, daß man sich zunächst versucht fühlen kann, den Ausdruck zu etwas Wahrscheinlicherem, wie zum Beispiel *ahl al-īmān* (»Volk des Glaubens«) zu emendieren. Die Moslems zur Zeit Abū Rā'īṭas nannten sich selber ja *al-mu'minūn* (»die Glaubenden«) und folgten damit dem Sprachgebrauch des Koran.<sup>25</sup> Außerdem nennt ein Zeitgenosse Abū Rā'īṭas, der Melkit Theodor Abū Qurra, die Moslems *man yadda'ī l-īmān* (»diejenigen, die Anspruch auf Glauben erheben«).<sup>26</sup>

Sidney Griffith<sup>27</sup> hält nichts von der Theorie eines Schreibfehlers in der Handschriftentradition, was wir auch dadurch bestärkt finden, daß *tayman* bei Israel von Kaškar vorkommt.<sup>28</sup> Griffith schlägt statt dessen eine andere Theorie vor. Hiernach sollte das Epitheton *ahl at-tayman* mit der Gebetsrichtung, *qibla*, der Moslems zu tun haben. Wenn sich Moslems des Irak im rituellen Gebet nach Mekka wenden, tun sie dies *de facto* nach Süden. Aus irakischer Perspektive – oder aus syrischer – erhält das Epitheton »Volk des Südens« somit eine einleuchtende Erklärung. Für diese Theorie erhält Griffith Unterstützung in einer anonymen syrischen Chronik, die sich bis zum Jahre 1234 erstreckt und in der steht, daß sich die Moslems im Gebet nach Süden wenden.<sup>29</sup>

Griffith's Theorie, daß das Epitheton *ahl at-tayman* mit der Gebetsrichtung der Moslems zu tun hat, ist ernst zu nehmen. Man kann außerdem mehrere Argumente für diese Theorie anführen, die Griffith selbst nicht erwähnt hat.

24 Siehe Griffith, »Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah«, 169.

25 Siehe Frederick M. Denny, »Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Quran«, Numen 24 (1977), 26-59, S. 36-42.

26 Siehe Ignace Dick, Theodore Abuqurra, Traité du culte des icônes, Introduction et texte critique (Patrimoine Arabe Chrétien 10), Jounieh 1986, S. 103 (5:2), 106 (5:16,19) 153 (12:22).

27 Siehe Griffith, »Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah«, 169.

28 Siehe Holmberg, Treatise, 30/§ 97 (Arab.).

29 Siehe I.-B. Chabot, Chronicon ad Annum Christi 1234 pertinens. I. Praemissum est Chronicon anonymum ad Annum Christi 819 pertinens, curante A. Barsaum (CSCO 81/Syr. 36), Paris 1920, S. 320.

Daß die Frage der Gebetsrichtung in dieser Zeit eine große Rolle spielte, geht nicht zuletzt aus der Tatsache hervor, daß sie ein ständiger Diskussionsbereich im Dialog und der Polemik zwischen Christen und Moslems war.<sup>30</sup> Zu dem Ausspruch, den Griffith von der syrischen Chronik zitiert, kann man die Antwort des christlichen Poeten al-Aḥṭal legen, die er ‘Abd al-Malik gab, als dieser ihn einlud, Moslem zu werden: »Ich werde weiterhin (im Gebet) gegen Sonnenaufgang niederfallen«.<sup>31</sup>

Abū Rā’iṭa selbst hat in seiner Apologie der christlichen Lehre und ihres Kultes zu dieser Debatte beigetragen.<sup>32</sup> Er sagt dort, daß die *qibla* der Christen im Osten oder im Sonnenaufgang (*al-mašriq*) ist, da der Mensch seit dem Sündenfall ständig nach dem verlorenen Paradies Ausschau hält und da Christus seinen eigenen Worten gemäß vom Osten her wiederkommen wird. Das gleiche Argument, warum sich die Christen im Gebet zum Osten wenden, finden wir auch bei dem mit Abū Rā’iṭa ungefähr gleichzeitigen nestorianischen Patriarchen Timotheus I. (780-823).<sup>33</sup> In seinem Dialog mit dem Kalifen al-Mahdī sieht sich der Patriarch gezwungen, die Frage zu beantworten, warum sich die Christen nicht nach Jerusalem wenden, wie Jesus es tat.<sup>34</sup>

Es ist gerade dieser Vorwurf, die Gebetsrichtung von Jerusalem weg und zum Osten hin geändert zu haben, der gegen die Christen in der muslimischen Polemik erhoben wird, zum Beispiel bei Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi im 13. Jh.<sup>35</sup> al-Qarāfis Argument, warum sich die Moslems nach Mekka wenden statt nach Jerusalem, ist, daß Mekka vierzig Jahre älter ist als Jerusalem und daß Adam dort auf dem Berge ‘Arafa Vergebung erhielt und daß die Propheten nach Mekka pilgerten und nicht nach Jerusalem. Ein anderer antichristlicher Polemiker, Ibn Taymiyya (14. Jh.), bezeichnet die christliche Gebetsrichtung nach Osten als Abfall vom Monotheismus zu einer verfeinerten Form von Sonnen- und Ster-

30 Siehe Georg Graf, »Zur Gebetsostung«, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 7 (Münster in Westfalen 1927), 153-159; Bo Holmberg, »Kristen arabisk teologi och den islamisk-kristna dialogen under medeltiden«, Östkyrkan förr och nu. Studier i den ortodoxa traditionen [Red. Gösta Hallonsten] (Religio 34/ Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund), Lund 1991, 83-108 [S. 102]; und Sidney H. Griffith, »Chapter Ten of the *Scholion*: Theodore Bar Kōnī’s Apology for Christianity«, OCP 47 (Roma 1981), 158-188 [S. 180].

31 Siehe R. Aigrain, »Arabie«, DHGE 3 (Paris 1924), 1158-1339. Spalte 1319.

32 Siehe Graf, Die Schriften, 154-155 (Arab.).

33 Zu Timotheus I. siehe Hans Putman, L’Église et l’Islam sous Timothée I (780-823) (Recherches publiées sous la direction de l’Institut de Lettres Orientales de Beyrouth. Nouvelle série. B. Orient Chrétien 3), Beyrouth 1977.

34 Siehe Robert Caspar, »Les versions arabes du dialogue entre le catholicos Timothée I et le calife al-Mahdī (IIe/VIIIe siècle)«, »Mohammed a suivi la voie des prophètes«, Islamochristiana 3 (Rome 1977), 107-175, S. 132-133.

35 Siehe Erdmann Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache (Breslauer Studien zur historischen Theologie, Band XVII), Breslau 1930, 143.

nenanbetung. Die Anbetung der Sonne (*as-suġūd li-š-šams*) ist zu einer Anbetung in Richtung zur Sonne hin geworden (*as-suġūd ilā š-šams*).<sup>36</sup>

Ich habe hier nicht die Absicht, die gesamte Diskussion zur Gebetsrichtung im Mittelalter zwischen Christen und Moslems zu behandeln. Ich muß aber dennoch den von den christlichen Verfassern nennen, der dieses Gebiet vielleicht am ausführlichsten behandelt hat, nämlich den ägyptischen Melchiten Eutyechius von Alexandrien (Saʿīd ibn al-Biṭrīq), der im Jahre 940 starb.<sup>37</sup> In seinem *Kitāb al-Burhān* führt Eutyechius eine Reihe von Argumenten an, warum die östliche die beste Gebetsrichtung sei.<sup>38</sup> Außer einigen verstreuten Schriftbeweisen aus den Psalmen und Propheten und den Argumenten, auf die wir bereits bei Abū Rāʾīṭa gestoßen sind, d. h., daß das Paradies im Osten lag und Christus vom Osten her wiederkommen soll, finden sich bei Eutyechius einige andere interessante Argumente.

Eines dieser Argumente, das Eutyechius ziemlich eingehend behandelt, ist im Grunde genommen ein sprachliches.<sup>39</sup> Es knüpft an die doppelte Bedeutung der Wurzel YMN im Arabischen an, die wir bereits Anlaß hatten zu beobachten, d. h., daß die Wurzel YMN sowohl mit »rechts« als auch »Süden« zu tun hat. Gott hat, sagt Eutyechius, die vier Himmelsrichtungen Osten, Westen, Norden und Süden (*šarq, ġarb, yamīn* und *šamāl*) geschaffen. Im Süden ist es warm und davon kommt der warme Südwind (*al-yamān*). Im Norden ist es kalt und davon kommt der kalte Nordwind (*aš-šamāl*). Wer seinen Herrn anbeten will, muß sein Gesicht zu ihm wenden. Wenn ein Mensch aufrecht steht, so wie Gott ihn geschaffen hat und in dem Zustand, in dem Gott die Welt geschaffen hat, hat er die südliche Region der Erde (*nāḥiyat ad-dunyā al-yumnā*) auf seiner rechten Seite (*bi-ġanbihi l-ayman*) und ihre nördliche Region (*wa-nāḥiyatibā š-šamāl*) auf seiner linken Seite (*bi-ġanbihi š-šamāl*). Wenn der Mensch steht, hat er den Westen hinter sich und den Osten vor sich und kann so im Gebet nach dem Osten hin niederfallen. Er fällt so im Gebet nicht nieder vor dem Paradiese, das im Osten liegt oder vor der Sonne, dem Mond und den Sternen, die im Osten leuchten, sondern er fällt nieder vor dem, der alles geschaffen hat.

Das letzte Argument des Eutyechius für den Osten als die beste Gebetsrichtung ist, daß diese Gebetsrichtung unveränderlich und unbegrenzt ist.<sup>40</sup> Wo immer man sich auch befindet, ist die östliche Richtung immer dieselbe. Das ist

36 Siehe Fritsch, *Islam und Christentum*, 143-144.

37 Zu Eutyechius von Alexandrien siehe Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* 1-5 (Studi e Testi 118, 133, 146, 147, 172), Città del Vaticano 1944-1953. Bd. 2, 32-34.

38 Siehe Pierre Cachia, *Eutyechius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)*. Part I (CSCO 192/Arab. 20), Louvain 1960, S. 162-165 (§§ 301-309). Englische Übersetzung von W. Montgomery Watt, [derselbe Titel] (CSCO 193/Arab. 21), Louvain 1960, S. 131-134.

39 Siehe Cachia, *Eutyechius of Alexandria*, 163-165 (§§ 302-306).

40 Siehe Cachia, *Eutyechius of Alexandria*, 165 (§ 309).



jedoch nicht der Fall bei geschaffenen und begrenzten Gebetsrichtungen. Auch wenn Eutychius dies nicht ausdrücklich sagt, verstehen wir, daß er hierbei Jerusalem und vor allem Mekka und die Ka'ba im Sinn hat. Wird die Gebetsrichtung von einem bestimmten Ort oder einem bestimmten Gegenstand her gesteuert, verändert sich die Gebetsrichtung ja im Verhältnis zu diesem Ort oder Gegenstand.

Wir sehen somit, daß die Auslegung des Epitheton *ahl/farīq at-tayman* als Bezeichnung der Gebetsrichtung der Moslems zumindestens vor dem Hintergrund der Rolle, welche die Gebetsrichtung in der Debatte zwischen Moslems und den Christen spielte, plausibel wird. Diese Theorie wird aber auch noch von einem anderen Sachverhalt unterstützt, den Griffith anscheinend übersehen hat. Er sagt zwar in bezug auf Abu Rā'īṭas *ahl at-tayman*, daß sich die Moslems zu dieser Zeit gewöhnlich als *al-mu'minūn* (»die Glaubenden«) bezeichneten und daß sie damit dem dominierenden Sprachgebrauch im Koran folgten.<sup>41</sup> Es gibt aber auch eine andere Bezeichnung (oder eine Gruppe von Bezeichnungen), die mit der Theorie, daß der Ausdruck *ahl at-tayman* ein Hinweis auf die Gebetsrichtung der Moslems sein könnte, in Beziehung gesetzt werden könnte. Ich denke hier an das Epitheton *ahl aṣ-ṣalāt* (»Volk des Gebets«), *ahl al-qibla* (»Volk der Gebetsrichtung«) und *ahl al-qibla wa-ṣ-ṣalāt* (»Volk der Gebetsrichtung und des Gebets«).

Diese Bezeichnungen kommen zwar nicht im Koran vor (das Wort *qibla* ist in keiner Beziehung koranisch), sind aber sehr üblich in späteren moslemischen Texten. Ich habe keine umfassende Inventarisierung des Vorkommens dieser Epitheta vorgenommen, sondern begnüge mich mit einigen wenigen Beispielen. Den Ausdruck *ahl al-qibla* habe ich im *Kitāb uṣṣul an-niḥal* des Mu'taziliten an-Nāṣi' al-Akbar<sup>42</sup>, im *Kitāb ṭabaqāt al-mu'tazila* des Ibn al-Murtaḍā<sup>43</sup>, in al-Malaṭi's *Kitāb at-tanbīh*<sup>44</sup> und in aš-Šahrastānī's *Kitāb al-milal wa-n-niḥal* gefunden.<sup>45</sup> Das Epitheton *ahl aṣ-ṣalāt* findet sich bei an-Nāṣi' al-Akbar.<sup>46</sup> Bei al-Malaṭi

41 Siehe Griffith, »Ḥabīb ibn Ḥidmah Abū Rā'īṭah«, 169. Vgl. Denny, »Some Religio-Communal Terms«, 36-42; und Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, London 1978, 80-118.

42 Siehe Josef van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāṣi' al-Akbar* (gest. 293 H.) herausgegeben und eingeleitet (Beirut Texte und Studien 11), Beirut 1971, 20/11 (Arab.). Vgl. Tilman Nagel, »Das Problem der Orthodoxie im frühen Islam«, *Studien zum Minderheitenproblem im Islam 1* (Bonner orientalische Studien. Neue Serie 27/1), Bonn 1973, 7-44 [S. 10, not 4].

43 Siehe Ḥmad ibn Yaḥyā ibn al-Murtaḍā, *Kitāb ṭabaqāt al-mu'tazila* [Ed. Susanna Diwald-Wilzer] (Bibliotheca Islamica 21), Wiesbaden 1961, 5/12, 38/4.

44 Siehe al-Malaṭi, *Kitāb at-tanbīh* ... [Ed. Sven Dederling] (Bibliotheca Islamica 9), Leipzig 1936, 12/3, 13/6.

45 Siehe Abū l-Faṭḥ Muḥammad aš-Šahrastānī, *Kitāb al-milal wa-n-niḥal. Book of Religious and Philosophical Sects. P. I-II* [Ed. W. Cureton], London 1842-1846 [1923], I 98/8, 10; 100/13.

46 Siehe van Ess, *Frühe mu'tazilitische Häresiographie*, 19/20, 23, 26; 20/5; 21/8 (Arab.).

habe ich die Kombination *ahl al-qibla wa-ṣ-ṣalāt* gefunden.<sup>47</sup> Daß der Ausdruck *ahl al-qibla* als Bezeichnung der Moslems auch von Christen verwendet werden konnte, geht aus dem Vorkommen des Ausdrucks in der Einleitung zu einer anonymen christlichen Apologie gegen den Islam hervor, die in Gérard Troupeaus Katalog der christlichen arabischen Handschriften in der Bibliothèque Nationale in Paris erwähnt wird.<sup>48</sup>

Es gibt folglich eine Reihe von Argumenten, die als Stütze für die Theorie angeführt werden kann, daß das Epitheton *ahl at-tayman* bei Abū Rāʾiṭa und *fariq at-tayman* bei Israel von Kaškar auf die Gebetsrichtung der Moslems abzielt. Nichtsdestoweniger will ich diese Theorie in Frage stellen und statt dessen eine andere mögliche Auslegung des Epithetons aufzeigen.

Hätte *ahl at-tayman* mit der Gebetsrichtung der Moslems zu tun, könnte man erwarten, daß sich dieses Epitheton bei den christlichen Apologeten in Verbindung mit der Behandlung der Gebetsrichtung findet. Das ist aber nicht der Fall. Was Israel von Kaškar betrifft, so behandelt dieser die Frage der Gebetsrichtung oder anderer kultischer Fragestellungen überhaupt nicht. Abū Rāʾiṭa hingegen greift – wie wir bereits gesehen haben – die Frage der Gebetsrichtung auf. Aber in diesem Zusammenhang kommt das Epitheton *ahl at-tayman* nicht vor. Er verwendet hingegen den Ausdruck dreimal in anderen Zusammenhängen, die mit der Gebetsrichtung nichts zu tun haben. Auch ließ sich dieses oder ein ähnliches Epitheton in anderen Texten nicht nachweisen, in denen die Gebetsrichtung diskutiert wird.

Wir können weiterhin feststellen, daß wir, auch wenn Ausdrücke wie *ahl al-qibla* und *ahl aṣ-ṣalāt* als moslemische Selbstbezeichnung vorkommen, in diesen Zusammenhängen keine Belege für das Wort *tayman* haben. Die moslemische Gebetsrichtung hat mit der Himmelsrichtung überhaupt nichts zu tun. Es ist ja gerade diese Tatsache, die moslemische und christliche Gebetsrichtung voneinander unterscheidet, was Eutychius von Alexandrien – wie wir soeben gesehen haben – besonders unterstreicht.<sup>49</sup> Während die Gebetsrichtung zum Osten sozusagen unveränderlich ist, ist die Richtung nach der Kaʿba davon abhängig, wo man sich geographisch im Verhältnis zu diesem Kultplatz befindet.

Könnte man Belege dafür finden, daß das Wort *tayman* eine gewöhnliche Bezeichnung für die Kaʿba oder die Stadt Mekka war (so wie *al-yamāniyya* Mekka meinen konnte)<sup>50</sup>, wäre die Auslegung von *ahl at-tayman* als eine Refe-

47 Siehe al-Malaṭī, *Kitāb at-tanbīh*, 12/2; 13/5.

48 Siehe Gérard Troupeau, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie. Manuscrits chrétiens I-II*, Paris 1972-1974, I 187 (Nr. 215). Vgl. Graf, *Geschichte* 2, 472.

49 Siehe Cachia, *Eutychius of Alexandria*, 165 (§ 309).

50 Die »höchst eigenartige, aber äußerst isolierte« Tradition syrischer Provenienz, die Mekka als Ṭūr Taymānā bezeichnet, ist wohl allzu isoliert, um die Theorie zu unterstützen, daß *ahl at-tayman* eine Referenz der Gebetsrichtung der Moslems ist. Siehe »Suliman Bashear, Yemen in

renz zur Gebetsrichtung der Moslems plausibel. Aber so wie es aussieht, bezeichnet *tayman* im allgemeinen »Süden« oder möglicherweise ein größeres geographisches Gebiet der arabischen Halbinsel (die ganze arabische Halbinsel oder Südarabien). Daß diejenigen, die den Begriff *ahl at-tayman* gebildet haben, so unkundig darüber gewesen sein sollten, wohin sich die Moslems im Gebet wendeten, d. h. ein bestimmtes Heiligtum und keine Himmelsrichtung in größter Allgemeinheit, halte ich für kaum wahrscheinlich.

### III.

Mit Rücksicht darauf, daß *tayman* nicht eine Himmelsrichtung meint, sondern eher ein größeres (zugegeben vage definiertes) Gebiet im Süden, meine ich, daß es plausibler ist, das Epitheton (»Volk/Partei des Südens«) nicht als Ausdruck für »das Volk, das sich nach Süden wendet, wenn es betet« zu interpretieren, sondern als Ausdruck dafür, woher dieses Volk oder diese Partei kommt, d. h. »das Volk/die Partei aus dem Süden«. Da der Islam mit den arabischen Eroberern aus dem im Süden liegenden Arabien kam, könnte man sich damit begnügen, daß die Bedeutung von *ahl at-tayman* klar und daß die Auslegungsfrage entschieden ist. Zu dieser prosaischen Erklärung des Epitheton *ahl at-tayman* kommt jedoch auch eine tiefere Dimension, die dem Epitheton eine deutlichere Prägnanz verleiht. Dies will ich nun versuchen aufzuzeigen.

Kommen wir zum alttestamentlichen Material über den Süden und besonders zu Teman zurück. Wie wir bereits gesehen haben, wird das biblische Teman mit Glück, Erfolg und Weisheit verknüpft. In Jer 49,7 fragt sich der Herr Zebaoth: »Gibt es denn keine Weisheit mehr in Teman?« In Bar 3,22-23 wird Teman zusammen mit Midian und den Nachkommen Hagers als Beispiel von Nachbarvölkern und Nachbarländern Israels erwähnt, wo es weise und erfolgreiche Geschäftsleute gab. Wir können auch an den Erfolg und den Reichtum denken, der mit der Königin von Saba verknüpft wird (1 Kön 10; 1 Chron 9), die kam, um Salomos Weisheit zu hören. Interessanterweise wird sie im Neuen Testament (Matt 12,42; Luk 11,31) Königin des Südens (βασιλισσα νότου) genannt, was in gewissen modernen arabischen Bibelübersetzungen mit *malikat at-tayman* wiedergegeben wird.<sup>51</sup>

Aber es handelt sich nicht nur um Glück, Erfolg und Weisheit, die mit dem Süden und Teman im Alten Testament verknüpft werden. Dort findet sich auch

early Islam. An examination of non-tribal traditions«, Arabica 36 (Leiden 1989, 327-361 [S. 337]. Bashears Artikel spielt jedoch eine bedeutende Rolle für die alternative Theorie der Bedeutung dieses Epitheton, die ich im Folgenden vorlegen werde.

51 Vgl. Bashear, »Yemen in early Islam«, 337. Ganz moderne Übersetzungen haben jedoch *malikat al-ğānūb*.

eine Gruppe poetischer Theophanietexte, die davon reden, daß Gott sich von Teman aus oder anderen Orten her offenbart, die mit dem Süden verbunden werden. Bei dem Propheten Habakuk kann man lesen: »Gott kommt von Teman, der Heilige von dem Berge Paran« (Hab 3,3). Hier werden Teman und Paran parallelisiert. In Deut 33,2 wird der Segen Moses über Israels Stämme mit folgenden Worten eingeleitet: »Der Herr kommt vom Sinai, und aus Seir geht sein Schein auf für sie. Er kam heraus im Glanze des Berges Paran...« In Jes 63,1-6 offenbart sich der Herr von Edom und von Bosra, um die Völker zu besiegen. Alle diese Orte wie Teman, Seir, Paran und Bosra beziehen sich auf das – aus Kanaans Sicht – im Süden gelegene Gebiet Edom zwischen dem Toten Meer und der Akababucht im Osten davon. Lars Eric Axelsson hat in seiner Doktorarbeit *The Lord Rose up from Seir* diese Theophanietexte in ihrem historischen Kontext behandelt.<sup>52</sup> Für uns ist es von größerer Bedeutung herauszufinden, welche Bedeutung diese Texte und ihre Auslegung für die Vorstellung späterer Zeiten von und der Erwartung eines messianischen Befreiers aus dem Süden hatte; und vor allem inwiefern sich die Moslems selbst als Erfüllung dieser Prophezeiungen betrachteten.

Als Beispiel dafür, daß der Gedanke eines eschatologischen Erlösers in vorislamischer Zeit mit dem Süden verknüpft werden konnte, kann der nichtchristliche gnostische Nag-Hammadi-Text *Sems Paraphrase* angeführt werden. In dieser Schrift, die wie eine Offenbarung mit kosmogonischem, soteriologischem und eschatologischem Inhalt gestaltet ist, wird die endgültige Erlösung mit dem Süden verbunden. Hier erfahren wir, daß »das Gebiet des Südens das Wort des Lichtes empfangen darf«.<sup>53</sup>

Das Faktum, daß biblische und jüdische Traditionen Edom, Teman und Paran mit Hagar und Ismael verknüpfen, die ihrerseits wiederum mit den Arabern verbunden sind, hat natürlich die Sicht der Moslems, sich selbst als Befreier aus dem Süden zu betrachten, erleichtert.<sup>54</sup> In der gleichen Weise, wie bereits der Koran die Voraussagen der Evangelien von einem kommenden Parakleten als eine Voraussage von Mohammed interpretiert hat<sup>55</sup>, konnten die Moslems sich selbst als eine Erfüllung der Prophezeiung einer Rettung aus dem Süden auffassen.

52 Siehe Lars Eric Axelsson, *The Lord Rose up from Seir. Studies in the History and Traditions of the Negev and Southern Judah* (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 25), Lund 1987. Siehe besonders S. 48-65.

53 Siehe *The Nag Hammadi Library* (Translated into English under the Editorship of James M. Robinson), Leiden 1977. S. 308-328: »The Paraphrase of Shem«, S. 327: »But the regions of the south will receive the Word of the Light. But they who are from the error of the world and from the east –«. Vgl. Bashear, »Yemen in early Islam«, 338, 340.

54 Vgl. Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängern verwandten Inhalts* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes VI, 3), Leipzig 1877. S. 316-319.

55 Der Koran 61,1. Siehe Rudi Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* [Zweite Auflage], Stuttgart 1980, 476 mit Literaturhinweisen.

In al-Wāqidī's *Kitāb al-Mağāzī* wird von dem Gespräch berichtet, das Muḥammad ibn Maslama mit dem jüdischen Stamm Banū n-Naḍīr geführt hat, bevor dieser von Medina vertrieben wurde.<sup>56</sup> Gemäß der Tradition, die al-Wāqidī wiedergibt, bewies Ibn Maslama, daß die Juden falsch handelten, als sie von Mohammed Abstand nahmen. Dies tat er, indem er sie an ihre eigene apokalyptische Beschreibung des »ḥanifiyya-Mannes« erinnerte.<sup>57</sup> U. a. sollen sie ihn als »...der aus dem Süden auf einem Kamel reitend kommt« (*ya'tī min qibal al-yaman yarkab al-ba'ir*) beschrieben haben.<sup>58</sup> Der entscheidende Punkt im Argument Ibn Maslamas ist natürlich, daß diese Beschreibung genau auf den Propheten Mohammed zutrifft.

Ein anderes Beispiel der Verbindung zwischen dem prophetischen Auftrag Mohammeds und dem Süden finden wir in Ibn Ishāq's *Sīrat an-Nabī* an der Stelle, wo von 'Adī ibn Ḥātims Abfall gesprochen wird.<sup>59</sup> Als die Schwester 'Adī ibn Ḥātims versuchte, ihn zurechtzuweisen und ihn dazu zu bringen, Buße und Besserung zu tun und Mohammed zu folgen, soll die Schwester u. a. gesagt haben: »Ich finde, du sollst dich ihm schnell anschließen. Wenn der Mann ein Prophet ist, erhalten diejenigen, die zuerst zu ihm kommen, Vorteil davon; und wenn er ein König ist, kommst du in der Ehre des Südens nicht zuschanden (*fi 'izz al-yaman*)«.<sup>60</sup> Hier wird folglich Mohammeds Auftrag als »Ehre des Südens« beschrieben.

Noch deutlicher als dies in der *Sīra* des Propheten und im *Kitāb al-Mağāzī* der Fall ist, wird der Islam als Erfüllung alter Prophezeiungen einer göttlichen Offenbarung aus dem Süden in einer anderen moslemischen arabischen Quelle dargestellt – nämlich in 'Alī ibn Rabban aṭ-Ṭabarī's *Kitāb ad-Dīn wa-d-Dawla*.<sup>61</sup> Dieser 'Alī ibn Rabban aṭ-Ṭabarī sollte nicht mit dem berühmten Historiker aṭ-Ṭabarī verwechselt werden. Dieses Buch wird außerdem von etlichen als unecht betrachtet<sup>62</sup>, was aber in unserem Zusammenhang keine größere Rolle spielt. Ist es jedoch echt, haben wir hier einen Text, der so alt ist wie Abū Rā'īṭa und Israel von Kaškar.<sup>63</sup> In dieser Schrift kommt die oben zitierte Bibelstelle Hab 3,3 als Schriftbeweis für die Echtheit von Mohammeds göttlichem Auftrag vor (*inna*

56 Siehe al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī* [ed. von Kremer], Calcutta 1856, 1:367.

57 Für die Begriffe *ḥanīf* (Pl. *ḥunafā'*) und *ḥanifiyya*, siehe Denny, »Some Religio-Communal Terms«, 30-34; und W. Montgomery Watt, *Muhammed at Medina*, Oxford 1956, 303-304.

58 Siehe al-Wāqidī, *Kitāb al-Mağāzī*, 1:367.

59 Siehe Ibn Hišām, *as-Sīra an-nabawiyya* 1-4 [ed. Ṭahā 'Abd ar-Ra'ūf Sa'd], Maktabat al-kulliyāt al-Azhariyya 1974. Bd. 4, 166-168.

60 Siehe Ibn Hišām, *Sīra* 4:168/3-4.

61 A. Mingana, *The Book of Religion and Empire. A semi-official defense and exposition of Islam written by order at the court and with the assistance of the caliph Mutawakkil* (A.D. 847-861), London 1923 [Arabischer Text], 1922 [Engl. Übers.].

62 Siehe vor allem Boyges, »Nos informations sur 'Alī aṭ-Ṭabarī«, *MUSJ* 28 (1949-1950), fasc. 4, 69-111.

63 Für 'Alī ibn Rabban aṭ-Ṭabarī, siehe Mingana, *The Book of Religion and Empire*, 1922, x-xvi;

*llāha ḡā'a min at-Tayman wa-l-quddūs min ḡabal Fārān*).<sup>64</sup> Als Schriftbeweis noch wichtiger ist jedoch Deut 33,2, eine Stelle, die mindestens zweimal zitiert wird (*inna-r-rabba ḡā'a min tūr Sīnīn wa-ṭala'a lanā min Sā'ir wa-ḡahara min ḡabal Fārān*).<sup>65</sup> Um seine Auslegung dieser Stelle als eine Prophezeiung auf Mohammed zu bekräftigen, erklärt der Verfasser, daß »Herr« (*ar-rabb*) sich sowohl auf Gott als auch auf einen Menschen beziehen kann.<sup>66</sup>

Es ist interessant, die Rolle zu notieren, die das Wort *tayman* in 'Alī ibn Rabbāns Buch spielt, und hierbei nicht nur im Zitat von Hab 3,3. Auch Jes 21,1 wird zweimal als eine Voraussage vom Auftreten Mohammeds ausgelegt und übersetzt »du wirst aus dem Süden kommen (*sa-ta'tī min ḡihat at-tayman*)«. <sup>67</sup> Auf die gleiche Weise werden die Worte von Jes 21,13-14 auf die Araber hin gedeutet. Die Einwohner des Südens (*sukkān at-tayman*) kommen den Dürstenden mit Wasser entgegen.<sup>68</sup> Einige Zeilen später sind es die aus dem Süden Kommenden, die dürsten: »Welche sind die Dürstenden, die aus dem Süden kommen . . . andere als die Araber (*fa-man hā'ulā'i l-'attās alladīna aqbalū min ḡihat at-tayman . . . ḡayr al-'arab*)?«<sup>69</sup> An einer anderen Stelle erklärt 'Alī ibn Rabbān *at-tayman* mit den Worten: »Das Land *yaman* und Ḥiḡāz ist für die Gelehrten dasselbe wie *at-tayman*« (*wa-arḍ al-yaman wa-l-ḡiḡāz 'inda l-ḡukamā' min at-tayman*).<sup>70</sup>

Diese Sicht, den Islam als Erfüllung der eschatologischen Prophezeiung einer Befreiung vom Süden (von *al-yaman* oder *at-tayman*) her zu betrachten, findet sich aber nicht nur in moslemischen Zusammenhängen. Auch in der syrischen Literatur kommt diese Verknüpfung vor. In der anonymen Chronik, die sich bis zum Jahre 1234 erstreckt (diese ist zwar später zusammengestellt, enthält aber viel älteres Material) – steht, daß Gott sah, wie die Byzantiner die syrischen Christen unterdrückten und »daß er deshalb die Ismaeliter im Süden weckte und holte, um ihnen durch diese Befreiung zu schenken«.<sup>71</sup>

In den folgenden zwei Beispielen aus der syrischen Literatur, wo der Islam mit »Süden« verknüpft wird, sind nicht die biblischen Theophanietexte und ihre

Max Meyerhof, »'Alī ibn Rabbān aṭ-Ṭabarī, ein persischer Arzt des 9. Jahrhunderts n. Chr.«, ZDMG 85 (1931), 38-68; und Boyges, »Nos informations«, 69-111.

64 Mingana, *The Book of Religion and Empire*, 1923, 103/5-6 [1922, 119].

65 Mingana, *The Book of Religion and Empire*, 1923, 74/16-17 [1922, 86]; 1923, 122/13-14 (»*Sīnā*« statt »*tūr Sīnīn*«, und »*lahā*« statt »*lanā*«) [1922, 144].

66 Siehe Mingana, *The Book of Religion and Empire*, 1923, 75/3-8 [1922, 87]; 1923, 122/14-17 [1922, 144]. Bashear, »Yemen in early Islam«, 340, verknüpft diese Erklärung fälschlich mit Hab 3:3.

67 Mingana, *The Book of Religion and Empire*, 1923, 81/18 [1922, 95 (Minganas Anm. 5 ist in unserem Zusammenhang nicht relevant)]; 1923, 83/9-10 [1922, 97].

68 Siehe Mingana, *The Book of Religion and Empire*, 1923, 84/4 [1922, 97].

69 Mingana, *The Book of Religion and Empire*, 1923, 84/7-10 [1922, 98].

70 Mingana, *The Book of Religion and Empire*, 1923, 87/11 [1922, 101].

71 Siehe I.-B. Chabot, *Chronicon ad Annum Christi 1234 pertinens*, I, 237.

Auslegung aktuell, sondern das apokalyptische Buch Daniel. Wie bekannt, behandelt Daniel 11 den Kampf zwischen dem Nordland und dem Südland. Der masoretische Text hat hier zwar *negev* als Bezeichnung des Südländes und keine Form der Wurzel YMN, was aber für unseren Zusammenhang ohne Bedeutung ist, da die *Peschitta* – d. h. der Text, von dem die syrischen Verfasser ausgingen – den Terminus *taymenā* hat. Von untergeordneter Bedeutung ist auch, daß Südland und der König des Südländes in der Danielapokalypse ursprünglich Ägypten und Ptolemäus I. (323-285 v. Chr.) meinten. Der entscheidende Punkt in den syrischen Apokalypsen des 7. und 8. Jh.s ist, daß sie das Buch Daniel auf die Geschehnisse ihrer Zeit übertragen haben.

Das erste Beispiel, das ich anführen will, ist die Apokalypse des Pseudo-Methodius.<sup>72</sup> In einem neulich publizierten Aufsatz mit dem Titel *Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*<sup>73</sup> hat Reinink von der Universität Groningen – gegen andere Forscher und gegen seinen eigenen früheren Standpunkt – dafür argumentiert, daß Pseudo-Methodius syrisch-orthodox war und nicht Melkit.<sup>74</sup> In demselben Aufsatz schlägt Reinink auch vor, daß die Apokalypse des Methodius im Jahre 692 als Reaktion auf die Gründung des Felsendoms auf dem Tempelplatz in Jerusalem durch den Kalifen ‘Abd al-Malik geschrieben wurde.<sup>75</sup>

Der Inhalt<sup>76</sup> der Apokalypse von Pseudo-Methodius knüpft deutlich an die Prophezeiungen des Buches Daniel an. Er folgt den traditionellen Auslegungen der vier Weltreiche als zutreffend auf die Babylonier, die Meder, Perser und zuletzt die Griechen/Römer und verteidigt sie.<sup>77</sup> Das letzte Reich geht, da es christlich ist, niemals unter. In einem äußerst polemischen Ton behauptet er, daß Gott die tyrannischen Ismaeliter (d. h. die arabischen Moslems) in das christliche Reich (d. h. das byzantinische Reich) als Strafe für die Sünden seiner Einwohner geschickt hat. Die Herrschaft der barbarischen Tyrannen – dies ist der entscheidende Punkt in der Apokalypse – soll nur zehn apokalyptische Wo-

72 Der syrische Text findet sich bei Harald Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalypstik des 7. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1985, 34-85. Ausgaben des griechischen Textes finden sich in Anastasios Lolos, *Die Apokalypse des Ps.-Methodius*, Meisenheim am Glan 1976; und Anastasios Lolos, *Die dritte und vierte Redaktion des Ps.-Methodius*, Meisenheim am Glan 1978.

73 Siehe G.J. Reinink, »Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to Islam«, *The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary Source Material* [Ed. Averil Cameron and Lawrence I. Conrad] Princeton 1991, 149-187.

74 Siehe Reinink, »Ps.-Methodius«, 156 [Anm.. 29], 159ff.

75 Siehe Reinink, »Ps.-Methodius«, 181-187.

76 Für eine kurze Zusammenfassung des Inhalts siehe Sebastian Brock, »Syriac Views of Emergent Islam«, *Studies on the First Century of Islamic Society* [Ed. G.H.A. Juyonboll], *Papers on Islamic History* 5, Carbondale/Edwardsville 1982, 9-21, 199-203 [= Sebastian Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Variorum Reprints), London 1984, VIII]; und Reinink, »Ps.-Methodius«, *passim*.

77 Siehe Reinink, »Ps.-Methodius«, 158.

chen (d.h. siebzig Jahre) dauern. Hiernach soll sich der griechische König (d.h. Kaiser Heraclius) als *Alexander redivivus* plötzlich erheben und die Ismaeliter vertreiben und zerstören. Ein neues und bestehendes arabisches Reich ist demnach nicht aktuell.<sup>78</sup> Die Christen sind nicht gezwungen, zum Islam überzutreten, nur weil 'Abd al-Malik eine Moschee auf dem Tempelplatz in Jerusalem gebaut hat und damit zeigen wollte, daß der Islam das Judentum und das Christentum ersetzt habe. So die Bedeutung der Apokalypse.

Für uns ist hier von Interesse, daß Pseudo-Methodius den zeitlich begrenzten Auftrag der Ismaeliter, Gottes Strafe zu vollziehen, mit der Macht identifiziert, die in Dan 11,5 »der Arm des Südens« (*derā'ā de-taymenā*) genannt wird.<sup>79</sup>

Die gleiche Verknüpfung zwischen dem Südland des Danielbuches mit den moslemischen Arabern finden wir in einer anderen syrischen Schrift, die etwa fünfzig Jahre jünger ist als die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Ich meine hier die Offenbarung, die mit Johannes, dem Sohn des Zebedäus, verknüpft wird, und die ein Teil der syrischen Schrift ausmacht, die unter dem Namen *Das Evangelium der zwölf Apostel* geht, herausgegeben von Rendel Harris im Jahre 1900.<sup>80</sup>

Man kann sagen, daß die Offenbarung ein Drama in drei Akten beschreibt<sup>81</sup>, den Aufstieg und Niedergang (Fall) von drei Reichen: zuerst das römische, danach das persische und zuletzt das arabische. Das letzte Reich wird wie »ein starker Wind, der Südwind« (*rūhā 'azīzā taymenā*)<sup>82</sup> beschrieben, den Gott wehen läßt. Daß der Verfasser damit die Moslems meint, geht ausdrücklich hervor, wenn gesagt wird, daß Ismael das Volk des Südlandes ist (*'ammā d-ar'ā de-taymenā*).<sup>83</sup> Der Süden soll Erfolg haben und sich Persien und Rom unterwerfen.<sup>84</sup> Aber die tyrannische Herrschaft des Südens mit Unterdrückung und hohen Steuern soll nicht bestehen. Gottes Strafe wird es treffen. Der Mann aus dem Norden (oder das Nordland – wiederum unter Bezugnahme auf Dan 11) wird gegen das Südland in den Krieg ziehen und das Volk des Südens dahin zurückzwingen, woher es gekommen ist.<sup>85</sup>

Gemeinsam für sowohl Pseudo-Methodius als auch *Das Evangelium der zwölf Apostel* ist, daß sie die moslemische Herrschaft der Araber als eine zufäl-

78 Siehe Reinink, »Ps.-Methodius«, 165.

79 Siehe Suermann, Die geschichtstheologische Reaktion, 61; Lolos, Die Apokalypse, 94 [βραχὺνα τοῦ νότου]. Vgl. Reinink, »Ps.-Methodius«, 167.

80 Siehe J. Rendel Harris, The Gospel of the Twelve Apostles together with the Apocalypse of Each One of Them, Cambridge 1900. Die Apokalypse des Johannes findet sich auf den SS. 15-21 [Syr.], 34-39 [Engl.].

81 Harris, The Gospel of the Twelve Apostles, 20 [Engl. Einf.].

82 Harris, The Gospel of the Twelve Apostles, 17/23 [Syr.], 36 [Engl.].

83 Harris, The Gospel of the Twelve Apostles, 18/17 [Syr.], 37 [Engl.].

84 Harris, The Gospel of the Twelve Apostles, 18/6ff. [Syr.] 36 [Engl.].

85 Harris, The Gospel of the Twelve Apostles, 21/6ff. [Syr.], 38-39 [Engl.].



lige Strafe betrachten. Man hat offenbar nicht geglaubt, daß die Araber gekommen sind, um zu bleiben. In bezug auf *Das Evangelium der zwölf Apostel* kann dies merkwürdig erscheinen, da diese Schrift vermutlich erst während der letzten Jahre des Kalifats der Umayyaden entstanden ist.<sup>86</sup> Die Bewertung des arabischen Reiches als zufällig zeigt sich u. a. in dem Faktum, daß die traditionelle Auslegung der vier Weltreiche des Buches Daniel mit dem römisch-griechischen Reich als letztem beibehalten wird. Daß es sich bei dem arabischen Reich (Herrschaft) um kein neues Weltreich handelt, wird von Pseudo-Methodius stark betont.

Im Unterschied zur Apokalypse des Pseudo-Methodius führt die gleichzeitige armenische Chronik, die Sebeos zugeschrieben wird, eine radikale Neuauslegung durch, indem sie Rom durch die Ismaeliten als dem vierten Weltreich in Daniels Prophezeiung ersetzt. Der gleichen Auslegung begegnen wir übrigens bei ‘Alī ibn Rabban aṭ-Ṭabarī. Für ihn ist das vierte Tier in Dan 7 »dieses Reich« (*hādīhi l-mamlaka*).<sup>87</sup> Für unsere Belange ist jedoch eine andere Auskunft in der Chronik des Sebeos von besonderer Bedeutung, da diese einen weiteren Beleg für die Kopplung zwischen Moslems und dem Süden liefert. Sebeos verbindet nämlich die vier Weltreiche mit den vier Himmelsrichtungen: die Griechen im Westen, die Sassaniden im Osten, Gog und Magog im Norden und schließlich Ismael im Süden.<sup>88</sup>

Vor dem Hintergrund der apokalyptischen Vorstellungen vom Süden und dessen Rolle, wofür man Belege sowohl in moslemischen als auch christlichen Quellen finden kann, erscheint – meiner Ansicht nach – das Epitheton *ahl/farīq at-tayman* bei Abū Rā’iṭa und Israel von Kaškar in neuem Licht. Der Ausdruck meint nicht schlicht und einfach »das Volk/die Partei aus dem Süden«, und nur deshalb, weil die arabischen Eroberer zufällig aus dem Süden kamen. Für einen zeitgenössischen Leser mit Einsicht in diese apokalyptische Vorstellungswelt muß das Epitheton wesentlich mehr bedeutet und zahlreiche Assoziationen geweckt haben.

In dem Material, das ich vorgelegt habe, kann man zwei Gruppen von Vorstellungen unterscheiden, die beide den gemeinsamen Nenner haben, daß sie den Islam mit dem Süden verbinden. Worin sie sich unterscheiden, ist teils die Vorstellung von einer positiv von Gott inspirierten Offenbarung aus dem Süden, teils die Vorstellung von einer tyrannischen Herrschaft (einer von Gott zufällig inspirierten Strafe) aus dem Süden. Die positive Vorstellung hat ihre Wurzeln in der Auslegung der alttestamentlichen Theophanien und ihrer göttlichen Offenbarung aus dem Süden. Diese Vorstellung spiegeln die moslemischen

86 Siehe Harris, *The Gospel of the Twelve Apostles*, 21 [Engl. Einf.].

87 Mingana, *The Book of Religion and Empire*, 1923, 116/9; 1922, 136.

88 Siehe Reinink, »Ps.-Methodius«, 158.

Quellen wider. Die mehr negative Vorstellung geht auf das Buch Daniel zurück und wird u. a. in der Apokalypse des Pseudo-Methodius und dem *Evangelium der zwölf Apostel* widergespiegelt.

Wir können uns nun fragen, zu welcher Gruppe von Vorstellungen das Epitheton *ahl/farīq at-tayman* bei Abū Rāʾīṭa und Israel von Kaškar gehört. Die Frage ist vor allem dann relevant, wenn wir darüber nachdenken, was uns das Epitheton möglicherweise über die sagen kann, die es verwenden und ihre Einstellung zur betreffenden Gruppe, d. h. den Moslems. In der Einleitung erwähnte ich ja, daß derartige Namen und Bezeichnungen – wie das οἱ βάρβαροι der Griechen – des öfteren etwas über die aussagt, die sie verwenden. Spontan will man wohl am liebsten das Epitheton *ahl/farīq at-tayman* mit den negativen Vorstellungen verknüpfen, die vom Buche Daniel inspiriert sind und denen Pseudo-Methodius und *Das Evangelium der zwölf Apostel* Ausdruck verleihen. Es scheint ja auch ein konfessionell bedingter Unterschied in dem angeführten Textmaterial zwischen der positiven Auslegung der Moslems und der negativen der Christen vorzuliegen.

Gleichzeitig müssen wir uns dessen bewußt sein, daß es viele Beispiele gibt, die eine sehr positive Einstellung den moslemischen Arabern gegenüber widerspiegeln, nicht zuletzt bei den syrischen Monophysiten (zum Beispiel Abū Rāʾīṭa) und Nestorianern (zum Beispiel Israel von Kaškar). Diese erlebten den Übergang von byzantinischer oder persischer zu arabischer Herrschaft als eine Erleichterung. Die arabischen Eroberungen konnten so als Gottes Strafe für die byzantinische Kirchenpolitik oder den Götzendienst der Sassaniden aufgefaßt werden. Sebastian Brocks Artikel *Syriac views of emergent Islam*<sup>89</sup> und ein Artikel von Harald Suermann<sup>90</sup> mit ähnlichem Inhalt liefern etliche Beispiele hierfür.

Der nestorianische Patriarch Timotheus I., der im gleichen Jahrhundert lebte wie Abū Rāʾīṭa und Israel von Kaškar, schreibt zum Beispiel: »... Die Araber werden heutzutage von sowohl Gott als auch Menschen geehrt und geachtet, weil sie Götzendienst und Vielgötterei aufgegeben haben und den einen Gott ehren«.<sup>91</sup> Weiterhin: »Gott gab Mohammed große Ehre und legte zwei Reiche – das der Perser und der Römer – unter seine Füße. Gott hat dies mit den Persern geschehen lassen, da diese geschaffene Dinge anbeteten statt den Schöpfer; und

89 Siehe Sebastian Brock, »Syriac Views of Emergent Islam«, *Studies on the First Century of Islamic Society* [Ed. G. H. A. Juynboll], *Papers on Islamic History* 5, Carbondale/Edwardsville 1982, 9-21, 199-203 [= Sebastian Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Variorum Reprints), London 1984, VIII].

90 Siehe Harald Suermann, »Orientalische Christen und der Islam. Christliche Texte aus der Zeit von 632-750«, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 63, Münster 1983, S. 120-136.

91 A. Mingana, »Timothy's Apology for Christianity«, *Woodbrooke Studies* 2, Cambridge 1928, 195.

er ließ dies mit den Römern geschehen, da diese die theopaschitische Lehre verbreiteten.«<sup>92</sup>

In der anonymen syrischen Chronik, die sich zum Jahre 1234 erstreckt, lesen wir Folgendes: »Gott sandte die Ismaeliter aus dem Land des Südens . . . , um uns durch diese Befreiung zu schenken. Hierdurch erhielten wir keinen geringen Vorteil, da wir von der Herrschaft der tyrannischen Römer gerettet wurden.«<sup>93</sup>

Diese Beispiele sollten als Stütze genügen, daß wir das Epitheton *ahl/fariq at-tayman* nicht ohne weiteres mit dem negativ-polemischen Ton verbinden müssen, der Pseudo-Methodius und *Das Evangelium der zwölf Apostel* prägt.

Mit diesem Aufsatz habe ich eine Bezeichnung der Moslems beleuchten wollen, die bei Abū Rā'īṭa und Israel von Kaškar vorkommt. Ich begann mit einer sprachlichen Analyse der Wurzel YMN, um zu einer korrekten Vokalisierung und Übersetzung des Wortes *tayman*, »Süden«, zu gelangen. Danach behandelte ich die Theorie der Bedeutung dieses Epitheton, die Sidney Griffith vorgeschlagen hat, d. h., daß das Epitheton die Gebetsrichtung der Moslems bezeichnen solle. Obwohl ich selbst mehr Argumente als Griffith selbst für diese Theorie beigebracht habe, bin ich zu dem Ergebnis gekommen, es sei nicht sehr wahrscheinlich, daß mit *ahl at-tayman* die Gebetsrichtung gemeint sei. Statt dessen habe ich das Epitheton mit »das Volk/die Partei aus dem Süden« übersetzt und es im Lichte einer Reihe apokalyptischer Aussagen – sowohl moslemischer als auch christlicher – ausgelegt, die den Islam mit dem Süden verknüpfen.<sup>94</sup>

92 Mingana, »Timothy's Apology for Christianity«, 198.

93 Siehe I.-B. Chabot, *Chronicon ad Annum Christi 1234 pertinens* I, 237.

94 Übersetzung: Dr. Walter Übelacker.

Harald Suermann

## Palästinensische Theologie im Zeitalter der Intifada\*

Der Titel des Referates »Palästinensische christliche Theologie in der Zeit der Intifada« läßt vermuten, daß es einen Zusammenhang zwischen der Intifada und neueren Richtungen der Theologie gibt, und die Intifada und die Theologie nicht zwei Phänomene sind, die mehr oder weniger zufällig gleichzeitig auftreten, aber ansonsten nichts miteinander zu tun haben. Ich werde im Folgenden versuchen, zunächst den Zusammenhang zwischen der Intifada und der neueren Theologie darzustellen. Anschließend werde ich drei Themen dieser Theologie vorstellen, ohne dabei alle Aspekte und den gesamten Umfang dieser Theologie aufzeigen zu wollen. Ich verzichte in diesen Ausführungen auch auf eine Kritik dieser Theologie oder theologischen Strömung, im Vordergrund steht die Darstellung.

Zweifelsohne ist die Intifada das bekanntere Phänomen, die palästinensische Theologie führt noch weitgehend ein Schattendasein. Trotz der Publizität dieser Rebellion gegen die Besetzung des Gaza-Streifens und des West-Jordanlandes durch den Staat Israel scheint es mir angebracht, zunächst noch einmal den geschichtlichen Zusammenhang darzustellen. Ich werde zunächst die Errichtung Israels und die Geschichte der palästinensischen bzw. arabischen Reaktion hierauf erwähnen. Dabei ist es wichtig, auf die Rolle der Christen und der Kirchen in dieser Auseinandersetzung näher einzugehen. Dies ist dann der Hintergrund für die Darstellung der palästinensischen christlichen Theologie und ihrem Anliegen.

### 1. Die Errichtung und Geschichte des Staates Israel

Am Anfang der Errichtung des Staates Israel stand die zionistische Bewegung. Diese versuchte durch die Wiedergewinnung der Einheit von Land, Volk und Staat der Bedrohung des Judentums durch Assimilierung und Antisemitismus entgegenzuwirken. Die zionistische Bewegung war allerdings nicht einheitlich und es existierten recht verschiedene Vorstellungen, wie das Ziel erreicht wer-

\* Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 5. 10. 1993 in Mannheim.

den sollte. Während der britischen Mandatszeit wanderte eine größere Zahl von Juden in Palästina ein. Als diese Epoche zu Ende ging, standen die Juden vor der Frage, ob sie einem binationalen Staat in Palästina zustimmen oder für die Teilung des Landes eintreten sollten. Der Teilungsbeschuß der UNO (1947) und die Staatsgründung (1948) setzten die Teilungslösung durch. Damit erfüllte sich ein zionistischer Traum, wonach es ein Land ohne Volk und ein Volk ohne Land gab, und die Juden, das Volk ohne Land, Palästina, das Land ohne Volk in Besitz nahm. Im Krieg von 1967 wurde das gesamte Palästina erobert. Mit der Machtübernahme des Likudblocks (1977) wurde die volle Souveränität Israels über die 1967 besetzten Gebiete angestrebt.<sup>1</sup>

## 2. Die Vertreibung der Palästinenser

Das Land Palästina war kein leeres Land, das nur von den Juden in Besitz genommen werden mußte, sondern es war ein Land, in dem seit Urzeiten Palästinenser lebten, die seit dem ersten Jahrhundert sich zum Teil zum Christentum und seit dem siebten Jahrhundert sich zu einem immer größer werdenden Teil zum Islam bekannten. Die Besiedlung des Landes durch die Juden ging nicht konfliktfrei vonstatten. Als der israelische Staat errichtet wurde, kam es zu Vertreibung und Flucht der Palästinenser aus dem Gebiet, auf dem der Staat Israel errichtet werden sollte. Als 1967 dann die übrigen Gebiete Palästinas erobert wurden, gab es nach den Angaben der UN 1 345 000 Flüchtlinge. Die geflüchteten Palästinenser kamen in Lagern im Gaza-Streifen, den West Banks und den umliegenden arabischen Staaten unter. Die arabischen Staaten engagierten sich mit unterschiedlichen Interessen in der Sache der Palästinenser. Ziel war es, Israel zu vernichten und einen palästinensischen Staat zu errichten. In allen Anrainerstaaten bildeten sich palästinensische Gruppen, die sich am Kampf gegen Israel beteiligten. Die PLO als Dachorganisation sollte auch die Palästinenser politisch nach außen repräsentieren. Konnten die Freischärlergruppen zunächst ungehindert von dem Territorium Jordaniens aus gegen Israel vorgehen, so wurden sie im September 1970 blutig aus Jordanien vertrieben. Bis zur Libanon-Invasion Israels 1982 konnten die Freischärler Israel nur noch vom Südlibanon aus direkt attackieren. Mit der Verlegung des Hauptquartiers der PLO nach Tunis ging auch ihr Einfluß auf die in den besetzten Gebieten wohnenden Palästinenser zurück, die hierdurch wieder ein größeres Gewicht erhielten. Die Intifada ist nun ein sichtbares Zeichen dieser gewachsenen Bedeutung der Palästinenser in den besetzten Gebieten.

Die Erhebung der Palästinenser auf der West Bank und im Gazastreifen be-

1 Walter Kickel, *Israel IV*, in: *TRE* 16, 389-393, hier 389-392.

gann im Dezember 1987. Nach zwanzigjährigem Leben unter Besatzung und Militärherrschaft hatten die Palästinenser begonnen, den Besatzungskräften bewußt zu widerstehen. Die Intifada begann dabei als spontane Reaktion eines unterdrückten Volkes. Die Heftigkeit dieser spontanen Reaktion wird mit dem Bewußtsein der Palästinenser in Verbindung gebracht, daß sie nichts zu verlieren hatten als ihre Erniedrigung und Unterdrückung.<sup>2</sup>

Am 21. Dezember 1987 wurde auf der West Bank und im Gaza-Streifen ein Generalstreik ausgerufen. Weihnachtsfeierlichkeiten wurden in allen Kirchen in einem bescheideneren Rahmen durchgeführt. Die traditionellen Festtagsbesuche der Führer der christlichen Gemeinschaften untereinander wurden abge-  
sagt.<sup>3</sup>

Mitte Januar 1988 kam es dann bei dem Freitagsmittaggebet in der Al-Aqsa-Moschee und im Felsendom zu einem Zusammenstoß zwischen israelischen Soldaten und muslimischen Gläubigen, bei dem es viele Verletzte gab. Zwei Tage später ereignete sich ein ähnlicher Vorfall im Hof der Auferstehungskirche. Im weiteren Verlauf der Intifada werden Geschäfte geschlossen und Kinder werfen Steine. Es kommt zum allgemeinen zivilen Ungehorsam und Auflehnung. Die Israelis reagieren mit eiserner Härte.

Die Intifada ist Folge des gewachsenen Selbstbewußtseins der Palästinenser und gleichzeitig in dem Maße, wie sie erfolgreich ist, auch Stärkung des Selbstbewußtseins. Sie hat die Furcht der Palästinenser vertrieben und ihnen Selbstvertrauen gegeben. Hanan Ashrawi, Literaturprofessorin an der Bir-Zeit-Universität und führendes Mitglied der palästinensischen Delegation bei den Friedensverhandlungen mit Israel, sieht drei Dimensionen der Intifada:

1. der offene Widerstand und die offene Konfrontation mit Sit-ins, Märsche etc.; die Demythologisierung eines belagerten Israels: Es ist nicht der Kampf eines demokratischen Davids gegen einen übermächtigen Goliath. Zerstörung des Mythos der Nicht-Existenz Palästinas. Israel erfährt sich als Besetzer;
2. soziale Dimension: Nation-building;
3. politische Dimension mit dem politischen Programm von Algier 1988 des PNC<sup>4</sup>.

Dieser Bewußtwerdungsprozeß hat auch die palästinensischen Kirchen erfaßt. Am 22. Januar 1988, also in den ersten Wochen der Intifada, veröffentlichten die Führer der christlichen Gemeinschaften in Jerusalem eine Erklärung gegen Unrecht und Unterdrückung, in der sie die Christen aufriefen, zu beten, zu fasten

2 Naim Stifan Ateek, *Recht, nichts als Recht. Entwurf einer palästinensisch christlichen Theologie*, Freiburg/Breisgau 1990, 70.

3 Ateek, *Recht* 71.

4 Hanan Ashrawi, *The Intifada: Political Analysis*, in: Naim S. Ateek, Marc H. Ellis, Rosemary Radford Ruether, *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*, Maryknoll 1992, 11-12.

und offenherzig zu spenden, um den dringendsten Bedarf derer zu decken, die in den Lagern bereits unter Nahrungsmittelknappheit und Versorgungsengpässen litten.<sup>5</sup> Dabei ist weniger der Inhalt der Erklärung sensationell, sondern das überraschend Neue ist, daß zum ersten Mal seit etwa 1500 Jahren die christlichen Häupter in Jerusalem gemeinsam eine Erklärung abgaben. Der Erfolg dieses gemeinsamen Auftritts führte zu weiteren gemeinsamen Erklärungen und brachte die Kirchen in der Sorge um die Gläubigen enger zusammen. In der Zeit vor der Intifada haben sich die einzelnen Kirchen aus der Politik zurückgehalten und jede einzelne war um ihren eigenen Vorteil und ihre eigenen Privilegien aus der osmanischen Zeit besorgt. Ateek, ein Kanoniker aus Jerusalem, beschreibt die Situation wie folgt:

»Während der ersten zwanzig Jahre nach der Gründung des Staates Israel schwiegen die christlichen Kirchen größtenteils und entschieden sich dafür, sich aus der Politik herauszuhalten. Für eine solche Haltung gab es im wesentlichen drei Gründe. Erstens war die Kirche selbst ein Opfer der Tragödie Palästinas und war nach dem Krieg von 1948 sehr demoralisiert. Zweitens war die Führerschaft vieler Kirchen zu dieser Zeit ausländisch und hatte von daher nicht ein so tiefes Gespür für die Konflikte wie die einheimische Anhängerschaft.

Mehr noch, sie wollte sich selbst oder ihre Institutionen keinesfalls in Gefahr bringen. Einige Kirchenführer unterhielten auch freundschaftliche Beziehungen zu den Behörden, um auf diese Weise praktische Probleme, wie die Erlangung von Arbeitserlaubnissen oder die Familienzusammenführung, für ihre Gemeindemitglieder lösen zu können.

Der dritte und wichtigste Grund war wahrscheinlich jedoch die Härte, mit der die Behörden gegen jede Person bzw. Gruppe voringen, die abweichende Ansichten vertrat. Solche Repression wurde erleichtert durch die Tatsache der Militärherrschaft, durch das effektive Kontrollsystem und durch eine strenge Zensur, welche das Ausland daran hinderte, die bestehende Situation klar und deutlich zur Kenntnis zu nehmen.«<sup>6</sup>

### 3. Geschichte der kontextuellen palästinensischen Theologie

Die Intifada fiel aber nicht nur zeitlich mit einer erneuerten ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen im sozialen und politischen Bereich zusammen, sondern auch mit einer Erneuerung der Theologie, die zwar kurz vorher eingesetzt hat, aber zur Zeit der Intifada sich besonders schnell entfaltete. 1987 veröffentlichte das Al-Liqa'-Zentrum, das einzige rein palästinensische Zentrum für

5 Ateek, *Recht* 72.

6 Ateek, *Recht* 83-84.

theologische Forschung, ein Grundsatzdokument, zunächst in Arabisch, 1988 auch in Englisch, mit dem Titel »Theology and the Local Church in the Holy Land«<sup>7</sup>. In ihm werden Thesen zu der Gründung, Bedeutung und Identität einer palästinensischen Kirche sowie die Bedeutung der kontextuellen Theologie und deren Ziel und Selbstverständnis vorgetragen: »Unsere kontextuelle palästinensische Theologie bedeutet nicht, daß wir uns isolieren, uns auf uns selbst zurückziehen oder eine neue Theologie schreiben, die sich von der allgemeinen Tendenz christlichen Denkens wegentwickelt oder ihr gar widerspricht. Unser Ziel ist eine Theologie, welche mit den Ereignissen und Vorfällen lebt und zu ihnen in Beziehung tritt, um sie zu interpretieren und der palästinensischen Kirche zu helfen, ihre Identität und ihre reale Sendung auf dieser Stufe ihres irdischen Lebens zu finden.«<sup>8</sup> In dem Dokument kommt das neue Selbstbewußtsein durch zwei Aspekte zum Ausdruck: die konkrete gegenwärtige Situation der Menschen unter der Besatzung Israels ist zu berücksichtigen und für die Theologie relevant zu machen, und zweitens wird das Ziel einer einheitlichen palästinensischen Kirche vorgegeben, zu der die verschiedenen Konfessionskirchen zusammenwachsen sollen. Das Dokument selbst ist ein Schritt auf die Verwirklichung dieses Zieles, da es von Geistlichen und führenden Laien aller Kirchen unterzeichnet wurde.<sup>9</sup>

1989 erscheint das erste Buch zu einer neuen palästinensischen Theologie, die den Kontext der Besetzung, die religiöse Rechtfertigung des israelischen Staates und die Achtung bzw. Mißachtung der Menschenrechte in den besetzten Gebieten berücksichtigt. Es ist in den Vereinigten Staaten gedruckt worden und trägt den Titel »Justice, and only Justice«<sup>10</sup>. Diese Theologie wurde als kontextuelle palästinensische oder als palästinensische Befreiungstheologie apostrophiert. Beide Attribute weisen auf wichtige Aspekte dieser neuen Theologie hin.

Vom 10. bis 17. März 1990 fand The First International Symposium on Palestinian Liberation Theology at Tantur statt.<sup>11</sup> Diese Konferenz war der Beginn einer Reihe weiterer Konferenzen zu einer lokalen Theologie. All diese Konferenzen wurden als Teil eines Prozesses gesehen, durch den palästinensische Christen über alle historischen Traditionen hinweg ein Gespräch über ihre ei-

7 *Al-Liqa' Journal* 1, 1992, 93 ff.

8 *Al-Liqa' Journal* 1, 1992, 94, hier zitiert nach Martin Bräuer, *Kontextuelle christliche Theologie in Palästina*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, Jahrgang 43, 6/92, 113.

9 Bräuer, *Kontextuelle christliche Theologie in Palästina*, 113.

10 Naim Stifan Ateek, *Justice, and only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll 1989; deutsche Übersetzung: Naim Stifan Ateek, *Recht, nichts als Recht. Entwurf einer palästinensisch christlichen Theologie*. Freiburg/Breisgau 1990.

11 Naim S. Ateek, Marc. H. Ellis, Eosemary Radford Ruether, *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*, Maryknoll 1992.



gene Theologie aufnehmen, die in ihrem nationalen Kampf für die Befreiung kontextualisiert wurde.<sup>12</sup>

#### 4. Die Gerechtigkeit

Gerechtigkeit ist das wichtigste Thema der neuen palästinensischen Theologie. Die Überlegungen zur Gerechtigkeit stehen im Kontext der israelischen Besatzung und sind von ihr geprägt. Eine der grundlegenden Erfahrungen in den besetzten Gebieten sind der verweigerte Rechtsschutz und die Rechtsverletzung. Israelische und palästinensische Menschenrechtsorganisationen<sup>13</sup> erheben gegen die israelische Regierung und gegen die Militärverwaltung in den besetzten Gebieten schwere Vorwürfe: unrechtmäßige Inhaftierungen, Folter und extralegale Hinrichtungen, die teilweise durch verdeckt operierende Einheiten der israelischen Armee begangen wurden. Die UNO verweist auf systematische Folter und Mißhandlungen bei Verhören. Den Palästinensern wird Rechtsschutz gegen Landraub versagt, obwohl nach der Vierten Genfer Konvention die Besatzungsmacht das Eigentum von Zivilisten schützen muß. Durch eine strikte Zuweisung von Zuständigkeiten können gewisse Anliegen der palästinensischen Bevölkerung überhaupt nicht vor ein Gericht gebracht werden.<sup>14</sup>

In der Intifada kulminiert der jahrzehntelange Kampf der Palästinenser um ihr Recht. Die permanenten Rechtsverletzungen und Rechtsschutzverweigerungen haben neben anderen Faktoren zu dieser Erhebung geführt. 1989, mitten in der Intifada, schreibt der Kanonist Naim Stifan Ateek sein Buch »Justice, and only Justice«. Es ist das erste Buch, das den Versuch einer neuen palästinensischen Theologie im Kontext der israelischen Besatzung unternimmt.<sup>15</sup> Mit dem Titel gibt er das Leitmotiv des ersten Versuchs einer palästinensischen Befreiungstheologie an. Über viele Seiten stellt er seine Unrechtserfahrungen mit Israel dar und klagt die herrschende israelische Macht- und Besatzungspolitik an. Das Buch richtet sich aber nicht gegen den Staat Israel, dessen Recht auf

12 Rosemary Radford Ruether, *Preface. The Conference and the Book*, in: Naim S. Ateek, Marc H. Ellis, Rosemary Radford Ruether, *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*, Maryknoll 1992, IX.

13 Die wichtigsten Organisationen sind: The Association for Civil Rights in Israel (ACRI), Al-Haq, The Palestine Human Rights Information Centre (PHRIC), Hotline (Hamoked), Rabbis for Human Rights (RHR), B'Tselem, The Association of Israeli-Palestinian Physicians for Human Rights (AIPPHR).

14 Deutsche Sektion der Internationalen Juristenkommission (Hrsg.), *Die Menschenrechte in Israel*, Karlsruhe 1980: Bericht des UN-Sonderberichterstatters zu Folter und anderer grausamer und erniedrigender Behandlung, P. Kooijmans, vom 15. 12. 1992 an die UN-Menschenrechtskommission (E/CN. 4/1993/26).

15 Ateek, *Justice*.

Existenz und Wohlergehen ausdrücklich anerkannt und bekräftigt wird. Er will die Aussöhnung zwischen Israelis und Palästinensern auf der Grundlage der gemeinsamen biblischen Botschaft. Auf dem Hintergrund der prophetisch-jesuanischen Tradition fordert er aber Recht und Gerechtigkeit für alle, gerade auch und insbesondere für die Bedrängten und Bedrückten, die Entrechteten und Entwurzelten. Aus dieser Tradition heraus kann er auch eine scharfe Kritik an den nationalistisch-partikularistischen Strömungen in Israel formulieren, die häufig Unrecht durch Ansprüche, die aus der Bibel abgeleitet werden, zu rechtfertigen suchen. Unzweifelhaft ist die Theologie der Befreiung bei Ateek durch die Befreiungstheologie des Juden Marc H. Ellis<sup>16</sup> beeinflusst, der genau diese Ermächtigungsgedanken, die aus der Bibel und der Holocausterfahrung abgeleitet werden, scharf kritisiert und eine Theologie der Gerechtigkeit für alle fordert.<sup>17</sup>

Für seine theologischen Überlegungen geht Ateek davon aus, daß es in der Tat ein großes Rätsel ist, »wie das jüdische Volk, das solche Leiden und derartige Erniedrigung von Seiten der Nazis erfahren hat, sich umdrehen und anderen solche Leiden und derartige Erniedrigung zufügen konnte. Warum soll der Preis für die Ermächtigung der Juden, nach dem Holocaust den Staat Israel errichten zu dürfen, die Unterdrückung und das Elend der Palästinenser sein? Darin liegt eine große Tragik des menschlichen Wesens, daß Menschen allzu schnell vergessen, wie es gewesen ist, als sie ohnmächtig und unterdrückt waren. Sie erinnern sich an ihr Leiden – und erinnern die Welt kontinuierlich daran –, aber das scheint nicht der Art und Weise zugute zu kommen, in der sie Macht über andere Menschen ausüben. Die Mißhandlung und Unterdrückung der in ihrer Macht stehenden Ohnmächtigen scheint eine elementare Leugnung ihres eigenen vergangenen Leidens, eine krasse Treulosigkeit ihrer eigenen Vergangenheit gegenüber zu bedeuten.«<sup>18</sup>

Von diesem Rätsel geht Ateek aus, wenn er das theologische Dilemma der Macht im Staat Israel aufzeigt. Macht ist für ihn die Fähigkeit, Handeln zu initiieren, Wandel herbeizuführen und ein erwünschtes Ziel zu erreichen. Verschiedenen Arten der Macht stehen in der heutigen Welt zur Verfügung, in erster Linie die ökonomische, die militärische und die politische Macht. Auf die Frage, wie Macht und Gerechtigkeit zusammengehen, beginnt Ateek bei Gott. Für ihn ist theologisch der Gott der Gerechtigkeit auch der Gott der Macht und

16 Marc H. Ellis, *Zwischen Hoffnung und Verrat. Schritte auf dem Weg einer jüdischen Theologie der Befreiung*, Luzern 1992 (= Übersetzung von: *Towards a Jewish Theology of Liberation*, Maryknoll 1987); ders., *Critical thought and messianic trust. Reflections on a Jewish theology of liberation*, in: Marc H. Ellis, Otto Maduro (eds.), *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, Maryknoll 1989, 375-589; ders., *Between Jerusalem and Bethlehem*, in: *Faith and Intifada*, Maryknoll 1992, 135-139.

17 Edmund Arens, *Vorwort zur deutschsprachigen Ausgabe*, in: Ateek, *Recht* 8-9.

18 Ateek, *Recht* 151.

der Stärke. Gerechtigkeit und Macht harmonieren in Gott völlig. Der Mensch als Abbild Gottes partizipiert an dieser Macht. Gott hat sie ihm verliehen, damit er durch sie die göttlichen Ziele der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt erreicht. Durch den Sündenfall kann der Mensch diese Macht aber auch fürchterlich mißbrauchen, wie alle Gaben, die er von Gott erhält.<sup>19</sup>

Die Erfahrung zeigt, daß der Machtbesitz von Menschen nicht notwendig Recht schafft und garantiert. Dies ist die Sündhaftigkeit. Was für Gott gilt, daß Gerechtigkeit und Macht notwendig zusammenfallen, gilt nicht für den Menschen. Im Gegenteil: Macht korrumpiert, vergiftet und täuscht uns leicht. Der Machtmißbrauch ist allgegenwärtig.<sup>20</sup> Der Machtmißbrauch, die Ausübung der Macht ohne das Ziel der Gerechtigkeit, ist nach Ateek Götzendienst in seiner krassesten Form, dessen Beute der Mensch so leicht werden kann.<sup>21</sup>

Gottes Macht aber schafft notwendig Recht. Aus der Allmacht Gottes leitet Ateek dann ab, daß Recht selbst machtvoll ist, auch wenn dies anscheinend den Erfahrungen widerspricht. Für ihn wird letztlich die Welt vom Recht beherrscht. Der Garant hierfür ist Gott, der letztlich nichts anderes zuläßt.<sup>22</sup> Diese Überzeugung gibt Hoffnung wider allen Anschein und stellt für Ateek das Motiv für das Engagement für Gerechtigkeit dar. Ateek untermauert seine Gedanken anhand der Bibel. Sie zeigt die Erfahrung der Heilsgeschichte, als eine Geschichte, in der Gott am Ende nicht zuläßt, daß Recht mit Füßen getreten wird und daß schließlich und endlich doch das Recht siegen wird. Die biblische Botschaft fordert die Christen auf, diese grundlegende Wahrheit anzuerkennen und zu verkünden. Die Christen sind aufgerufen, Gerechtigkeit einzufordern. Gerechtigkeit einzuklagen erfordert aber auch eine Präferenz für die Unterprivilegierten und Unterdrückten. Ihnen muß zuerst Recht widerfahren.<sup>23</sup>

Recht allein ist nach Ateek allerdings blind. Selbst eine Präferenz für die Unterprivilegierten und Unterdrückten ist nicht ausreichend. Die Suche nach strengem Recht mit dem möglichen Unterton der Vergeltung kann Menschen allzuleicht zum Inhumanen verleiten. Recht alleine kann noch nicht immer zur Versöhnung und zum Frieden führen. Recht muß auch mit Gnade und Erbarmen verbunden sein, will es nicht unmenschlich werden. Diese Tatsache ist schmerzlich für die, die wünschen, dem Recht möge voll und ganz Genüge getan werden. Erst Erbarmen und Versöhnung kann das Recht auf die Stufe des

19 Ateek, *Recht* 159.

20 Ateek, *Recht* 160.

21 Ateek, *Recht* 166.

22 Ateek, *Recht* 160.

23 Ateek, *Recht* 179-180; Na'im Ateek, *Theological Reflection on the State of Israel after 40 years*. in: *MECC News Report* October/November 1988, 14-15.

wirklich Menschlichen erheben. Bei Gott sind Macht, Recht und Erbarmen notwendig verbunden.<sup>24</sup>

Das Erbarmen ist theologisch auch die Basis für eine Anerkennung des Staates Israel auf dem Boden Palästinas. Die für die Errichtung des Staates Israel notwendige Teilung Palästinas ist kein Recht, das die Israelis besitzen. Zunächst haben die Palästinenser das Recht, ihr ganzes Land zu besitzen. Und es widerspricht auch dem Recht, daß die Palästinenser für die Schrecken, die die Juden durch den Holocaust erfahren haben, durch ihre Vertreibung bezahlen müssen. Diese Greuelthaten sind nicht von den Palästinensern verursacht worden, sondern von Deutschen.<sup>25</sup> Es widerspricht dem Recht, daß die Palästinenser zum Zwecke der Errichtung des israelischen Staates vertrieben werden. Die Durchsetzung des Rechts der Palästinenser auf ihr Land wird aber wieder zu neuem Unrecht führen. Deshalb muß hier um des Rechtes willen auf Recht verzichtet werden. Palästinensische Christen sind deshalb bereit, auf Land zu verzichten und den Holocaust als einzig mögliche Rechtfertigung des Staates Israel anzuerkennen.

Hierzu schreibt Ateek: »Die Palästinenser müssen ein Bewußtsein und eine Sensibilität entwickeln für die Schrecken des Holocaust, für den Versuch Nazi-deutschlands, die Juden auszurotten. Auch wenn der Holocaust kein Phänomen des Nahen Ostens gewesen ist und die Palästinenser nichts damit zu tun hatten, müssen wir dennoch das Ausmaß des Traumas verstehen, das der Holocaust für die Juden bedeutet. Unser mangelndes Bewußtsein in dieser Sache ist dem der sephardischen Juden aus dem Osten vergleichbar, für die der Holocaust ebenfalls außerhalb des Blickfelds liegt. Zugegeben, wir Palästinenser haben uns geweigert, die schreckliche Tragödie des Holocaust zu akzeptieren, ganz zu schweigen davon, sie zu internalisieren. Wir haben uns sogar geweigert, sie anzuerkennen, im Glauben, wir seien in den Händen der Juden unserem eigenen Holocaust ausgeliefert. Viele Palästinenser haben bezweifelt, daß es den Holocaust überhaupt gegeben hat. Sie konnten nicht glauben, daß wer soviel gelitten hat, sich umdrehen und so viel Leiden über die Palästinenser bringen kann. Wir haben uns auch geweigert die Einzigartigkeit des Holocaust zuzugeben bzw. anzuerkennen, indem wir auf den Versuch der Vernichtung der assyrischen und armenischen Christen in diesem Jahrhundert hingewiesen haben. Im Hinblick auf den Holocaust wird von uns auf jeden Fall eine neue Einstellung erwartet. Wir müssen die Wichtigkeit und die Bedeutung des Holocaust für die Juden verstehen und zugleich darauf insistieren, daß die Juden ihrerseits die Wichtigkeit und die Bedeutung der Tragödie Palästinas in den Augen der Palästinenser verstehen. [...] Die neue Einstellung würde uns Palästinenser dazu führen, Is-

24 Ateek, *Recht* 179-180.

25 Ateek, *Recht* 137.

rael offen zu begegnen und festzustellen, daß der Holocaust für Palästinenser die einzige akzeptable Rechtfertigung ist zur Schaffung eines jüdischen Staates in Palästina. Es war der Holocaust und nur der Holocaust, der die Schaffung einer Heimat für die Juden notwendig machte.«<sup>26</sup> Nicht irgendein Recht, nicht die Balfour Deklaration, und nicht der Anti-Semitismus sind der Grund, daß die Palästinenser West-Palästina Israel überlassen sollten, sondern einzig die Erfahrung des Holocaust.

## 5. Biblische Hermeneutik

Das Land Palästina hat in der biblischen Tradition immer einen besonderen Platz eingenommen. Es war das Land, das den Israeliten verheißen war, das Land, in dem die meisten Vorfäter gelebt hatten, in dem das erste Israelitische Reich errichtet wurde. Es stand in enger Beziehung mit dem Bund, den Gott mit dem auserwählten Volk schloß. Im Babylonischen Exil hofften die Juden auf eine baldige Rückkehr ins verheißene Land. Während der Diaspora blieb der Gedanke an das verheißene Land wach, einige Juden kehrten nach Jerusalem zurück, um ihr Leben dort zu beenden und sich dort begraben zu lassen. Auch zu Beginn der zionistischen Bewegung gab es Juden, die eine Rückkehr ins Heilige Land aus religiösen Gründen wünschten, wenn auch zunächst die meisten Zionisten eine Heimstätte für die Juden forderten, die nicht unbedingt auf dem Boden Palästinas errichtet werden mußte. Die religiösen Gruppen, die die Rückkehr ins Heilige Land mit den Verheißungen Gottes verbanden, erhielten nach den Eroberungen von 1967 die Oberhand. So wurde die eroberte West Bank mit den biblischen Namen von Judäa und Samaria bezeichnet. In ihnen hatte der überwiegende Teil der Geschichte Israels stattgefunden. War für sie die Staatsgründung 1948 ein Angeld auf das Versprechen Gottes, so zeigte sich in den Eroberungen der West Bank die Treue Gottes zu seiner Verheißung, das Land seinem auserwählten Volk zu geben. Der Eingriff Gottes in die Geschichte scheint um so größer, als das kleine Israel sich gegen eine Übermacht der feindlichen arabischen Mächte durchsetzen konnte. Die Archäologie sollte den Anspruch auf dieses Land unterstreichen und die Lektüre des Alten Testaments den Besitz des Landes rechtfertigen. Da das Land den Juden als den rechtmäßigen Besitzern zurückgegeben wurde, war dort kein Platz mehr für die Palästinenser. Wenn sie auch noch vorübergehend dort geduldet werden können, so müssen sie, wie schon ihre Vorfahren, die Philister, auf Dauer jedoch das Land verlassen.

Palästinensische Christen, für die bis dato das Alte Testament selbstverständlich Teil der Heiligen Schrift war, taten sich nun schwer im Umgang mit ihm. Schien doch das Alte Testament sich gegen den Anspruch auf ihre Heimat in Palästina zu richten und dieses Verständnis nicht nur bei Juden, sondern auch bei den Christen verbreitet zu sein. Mitri Raheb schreibt: »Ein Entfremdungsprozeß zwischen mir und meiner Bibel begann. Die mir gut vertrauten Josua und David wurden plötzlich politisiert [...] Ihr [der Bibel, d. Vf.] ging es nicht mehr um meine und der Welt Erlösung, sondern um mein Land, das von Gott Israel zugesprochen worden war und in dem ich keine Lebensberechtigung mehr habe. Der Gott, den ich seit meiner Kindheit als Liebe kannte, war plötzlich zu einem Gott geworden, der Land enteignet, heilige Kriege führt und Völker vernichtet. Ich begann nun, an diesem Gott zu zweifeln [...] Wenn der erlösende Gott die Ursache meines Schicksals ist, dann wollte ich mit diesem Gott nichts zu tun haben.«<sup>27</sup>

Der Zugang zum Alten Testament hat sich seit der Gründung des israelischen Staates für die meisten Palästinenser und die Mehrzahl der arabischen Christen geändert. »Viele bisher verborgen gebliebene Probleme traten mit einem Mal hervor. Der Gott der Bibel, bis dahin der rettende und befreiende Gott, wird von den Palästinensern als parteiisch und diskriminierend angesehen.«<sup>28</sup> Wurde vor der Errichtung des Staates Israel das Alte Testament als wesentlicher Bestandteil der Heiligen Schrift angesehen, weil es auf Jesus verwies, ihn bezeugte und das Neue Testament in besonderer Weise erschloß, so wurde nach der Errichtung des Staates Israel das Alte Testament als zionistischer Text gelesen und als Zeuge dafür angesehen, daß Gott das Land Israel gegeben hat. Das Alte Testament dient zur Deutung der Ereignisse im Palästina des 20. Jahrhunderts im zionistischen Verständnis.

Die grundlegende hermeneutische Frage ist: Wie kann das Alte Testament im Lichte der Erfahrung der Palästinenser im 20. Jahrhundert für palästinensische Christen als Wort Gottes erfahren werden?

Der hermeneutische Schlüssel zum christlichen Verständnis des Alten Testaments ist nach Ateek Christus selbst: »Auf diese Weise wird Jesus, der Christus – in sich selbst und in seiner Lehre – die wahre Hermeneutik, der wahre Schlüssel für das Verständnis der Bibel und über die Bibel hinaus für das Verständnis des Handelns Gottes durch die Geschichte hindurch. Mit anderen Worten, das in Jesus, dem Christus, fleischgewordene Wort Gottes legt uns das Wort Gottes in der Bibel aus. Um Gott zu verstehen, beginnt der palästinensische Christ mit

27 Mitri Raheb, in: *Gemeindebrief der ev. Erlösergemeinde in Jerusalem*, 1990.

28 Ateek, *Recht* 106.

Christus, geht zurück zum Alten Testament, vorwärts zum Neuen und über beide hinaus.«<sup>29</sup>

Ateek erklärt nicht, wie Christus selbst in Abhebung vom Neuen Testament der hermeneutische Schlüssel sein kann, da Wissen und Verständnis von Christus wesentlich und unlösbar an das Neue Testament gebunden sind. Seine idealtypische Darstellung des hermeneutischen Schlüssels korrigiert er selber: »Die Offenbarung Gottes, seines Wesens, Willens und Ziels, so wie sie Christus offenbart hat, wird zum Kriterium, an dem die Christen den Wert und die Autorität der biblischen Botschaft für ihr Leben bemessen können. Wird man mit einer schwierigen Textstelle in der Bibel oder mit einem verwirrenden gegenwärtigen Ereignis konfrontiert, dann muß man so einfache Fragen stellen wie: Entspricht die Art, wie ich das höre, der Art, wie ich Gott in Christus kennengelernt habe? Paßt sie in das Bild von Gott, das Jesus mir offenbart hat? Paßt sie zu Gottes Charakter, den ich durch Christus kennengelernt habe? Wenn ja, dann ist die Textstelle gültig und autoritativ. Wenn nicht, dann kann ich ihren Wert und ihre Autorität nicht akzeptieren. Dies bringt uns in Verlegenheit: Ist alles Wissen von Gott subjektiv? Wird es nicht zu einer beliebigen Sache des eigenen Urteils, das von den Vorurteilen des Einzelnen abhängt? Diese Gefahr besteht immer. Doch wird das Risiko gemindert, wenn wir uns ehrlich von dem Bild Gottes in Christus erleuchten lassen, welches das Neue Testament zeichnet. Hier gibt es ein objektives Wissen, das nicht zu leugnen ist trotz gewisser menschlicher Begrenzungen.«<sup>30</sup>

Damit hat Ateek keinen neuen hermeneutischen Schlüssel für das Verständnis des Alten Testaments vorgelegt, sondern den seit Urzeiten der Kirche verwendeten wieder hervorgeholt und ihn an die Stelle von Landverheißung und Auserwählung als hermeneutischen Schlüssel gestellt.

Das Alte Testament hat Überlieferungen, die im Lichte des Christusereignisses akzeptiert und solche, die verworfen werden müssen. Es spiegelt die fortschreitende Offenbarung Gottes und gleichzeitig die fortschreitende Gotteserkenntnis des Menschen wider. Diese fortschreitende Gotteserkenntnis im Spiegel des Alten Testaments bedeutet, daß ältere Überlieferungen durch jüngere überholt werden, daß ältere Erkenntnisse durch jüngere richtiggestellt und von Fehleinschätzungen gereinigt werden.

Die Offenbarungs- und Erkenntnisgeschichte ist allerdings kein geradliniger Weg. Neben Fortschritt gibt es auch Rückschritt. Um hier einen Maßstab zu gewinnen, muß eine Grundtendenz der Offenbarung erkannt werden: Die drei großen Entwicklungstendenzen, die im Alten Testament festgestellt werden können, sind die gesetzliche, die kultische und die prophetische Tradition. Für

29 Ateek, *Recht* 110.

30 Ateek, *Recht* 112.

die christliche Lektüre des Alten Testaments ist die prophetische Tradition die wichtigste. Jesus selbst hat sich in die Tradition gestellt und sich des öfteren heftig mit der gesetzlichen und kultischen Tradition auseinandergesetzt. Mit dieser Tradition sind auch die verschiedenen, bisweilen heftigen Spannungen zwischen nationalistischen und universalistischen Vorstellungen vom Göttlichen abzuwägen. Zwar kann man anhand des Alten Testaments alleine noch nicht zugunsten der nationalistischen oder universalistischen Vorstellungen entscheiden, aber aufgrund der neutestamentlichen Überlieferung wird klar, daß die universalistische Gottesoffenbarung die richtige ist. Jesus selbst hat nationalistische und legalistische Gottesvorstellungen bei seinen Zeitgenossen, auch bei seinen Jüngern, aufs heftigste bekämpft.

Auf die Vorstellung des Landes und des Exodus hat diese Erkenntnis Auswirkungen.

Immer wieder wird der Exodus aus Ägypten als Heilstat Gottes dargestellt. Der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei folgt die Inbesitznahme des verheißenen Landes. Diese Besitznahme geht mit der Vertreibung und Tötung der einheimischen Bevölkerung einher.

Nach der Erzählung dieses Exodus gehört das Land alleine Israel. Es ist von Gott erwählter Besitzer. Fremde Völker können allenfalls geduldet werden. Diese Exodus-Erzählung dient heute weiterhin als Beispiel der Befreiung und der Heimführung, sowohl bei den Juden als auch in christlicher Theologie.

Der Exodus aus Babylon wird meist nicht erwähnt. Dieser zeitlich nachfolgende Exodus verlief friedlich. Die heimkehrenden Israeliten waren aufgefordert, das Land mit der einheimischen Bevölkerung zu teilen: »Dieses Land sollt ihr unter die Stämme Israels aufteilen. Ihr sollt es als Erbbesitz unter euch und unter die Fremden verlosen, die bei euch leben und die bei euch Söhne und Töchter gezeugt haben. Sie sollen für euch wie einheimische Israeliten sein und sollen sich mit euch zusammen ihren Erbbesitz mitten unter den Stämmen Israels erlosen. In dem Stamm, bei dem der Fremde lebt, sollt ihr ihm seinen Erbbesitz zuteilen – Spruch Gottes, des Herrn.«<sup>31</sup> Ging es im ersten Exodus um die krieglerische Vernichtung der einheimischen Bevölkerung, damit die Israeliten das Land alleine besitzen, so sollte der zweite Exodus zu einem friedlichen Miteinander von einheimischer Bevölkerung und rückkehrenden Israeliten führen. Die friedliche Koexistenz war angestrebt.

Der dritte Exodus aus der Diaspora erfolgte in unserem Jahrhundert mehr als 1800 Jahre nach der Vertreibung. Dieser Exodus scheint sich mehr nach dem ersten Exodus auszurichten als nach dem zweiten, da die Israelis wieder die einheimische Bevölkerung vertreiben. Der religiöse Wert des Landes wird ge-

31 Ezech, 47, 21-23.



nauso eingeschätzt, wie zur Zeit des ersten Auszuges.<sup>32</sup> Tatsächlich hat sich aber das religiöse Verständnis des Landes im Laufe der Offenbarungsgeschichte erheblich geändert. Zur Zeit des ersten Auszuges erfuhren die Israeliten Gott als einen Nationalgott, der sein Land dem auserwählten Volk exklusiv gab. In diesem Land sollte diesem Gott gedient werden. Zur Zeit der Propheten hatte die Bedeutung des Landes schon erheblich abgenommen. Nach Jesaja galt Gottes Versprechen nach dem Exil weniger dem Land und der Nation, als vielmehr der Ausgießung seines Geistes über das Volk. Auch bei den anderen Propheten spielt das Land eine geringe Rolle, sie haben nie gezögert, dem Volk zu erklären, daß es das Land verlieren kann.<sup>33</sup>

Nach dem Neuen Testament scheint in der Verkündigung Jesu dem Land kaum eine Bedeutung zuzukommen. Für ihn war das Wichtigste die Verkündigung des Gottesreiches und dieses war nicht an ein Land gebunden, sondern an gläubige Herzen.<sup>34</sup>

Die abnehmende Bedeutung des Landes geht einher mit der Entwicklung des Gottesverständnisses vom Nationalgott unter anderen Göttern zum einen einzigen Gott des Universums, vom exklusiven Gottesverständnis zum inklusiven.

Mit dieser Entwicklung des Gottesverständnisses und der Gotteserkenntnis ändern sich auch die alttestamentlichen Verheißungen in ihrer Bedeutung. Nach Mitri Raheb ist die Verheißung Gottes nicht exklusiv an die Juden der damaligen Zeit ergangen, »sondern stellvertretend für alle Völker an Abraham als ein Programm: ›und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden‹ (Gen 12,3)«. Wird die Wirkungsgeschichte nicht mit dem Kontext einbezogen, entstehe die Gefahr, ewige Wahrheiten vermitteln zu wollen.<sup>35</sup> Diese Stellvertretung Israels für alle Völker hebt nicht die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes auf und setzt es theologisch auf die gleiche Stufe wie die anderen Völker, sondern unterstreicht seine einzigartige Rolle in der *Heilsgeschichte*, nämlich in dem *Sein für alle Völker*. Den Charakter der Stellvertretung hat auch die Landverheißung an Israel. Sowohl Ateek als auch Raheb sehen das Land als Gottes Eigentum und Gabe an: »Ateek widmet dieser Frage in seinem Buch großen Raum. Dabei geht er sowohl politisch wie theologisch das Problem Land an. Theologisch versteht Ateek – wie Raheb auch – das Land als Gottes Eigentum

32 Naim S. Ateek, *Biblical Perspectives on the land*, in: Naim S. Ateek, Marc H. Ellis, Rosemary Radford Ruether, *Faith and the Intifada. Palestinian Christian Voices*, Maryknoll 1992, 110-112.

33 Na'im Ateek, *Theological Reflection on the State of Israel after 40 years*, in: *MECC News Report* October/November 1988, 18.

34 Ateek, *Biblical Perspectives on the land*, 112-114.

35 Ludwig Watzel, *Notwendige Bemühungen mit bescheidenem Erfolg. Der Dialog zwischen den Religionen in Israel*, in: *Herder Korrespondenz* 3, 1993, 143.

und Gabe.«<sup>36</sup> Das Land, welches Gott zu einer bestimmten Zeit in der Geschichte für ein bestimmtes Volk ausgewählt hat, wird nun als ein Paradigma, ein Modell für Gottes Sorge um jedes Volk und jedes Land betrachtet. Wie Gott den Israeliten geboten hat, in ihrem Leben im Lande die Gesetze Gottes zu halten, so fordert er dasselbe von allen Völkern in allen Ländern. Gottes unzweideutige Forderung, die Israeliten sollen das Land nicht mit Unrecht entweihen und verschmutzen, damit das Land sie nicht hinausstößt, wird zur Warnung an alle Regierungen und an die Völker aller Länder. Gott verlangt von jedem Mensch, gemäß dem göttlichen Maßstab der Gerechtigkeit zu leben.«<sup>37</sup> Nach Ateek kann nun jede Nation ihr eigenes Land als Gottes Land ansehen. Er betont ausdrücklich, daß ein solches Verständnis auch den Juden und dem modernen Staat Israel zuzubilligen sei, aber er widerspricht jeder theologisch begründeten Rechtfertigung des Staates Israel.

## 6. Wirken für die Einheit der palästinensischen Kirche

Mit Sicherheit kann festgestellt werden, daß es keine geeinte palästinensische Kirche gibt. Diese hat es auch in der Vergangenheit nicht gegeben, wenn man von den Zeiten der Urkirche absieht, in denen es noch keine Kirchenspaltungen gab. Es gab immer eine Vielzahl von Kirchen in der Region, die Palästina genannt wird. Fast jede Kirche versuchte im Heiligen Land präsent zu sein, an den Orten, wo die Heilsgeschichte anschaulich wird. Die Vielzahl der Kirchen hatte nie eine gemeinsame Hierarchie noch eine gemeinsame Theologie. Sie hatten auch keine Gemeinsamkeiten in der Caritas. Oft bekämpften sie sich untereinander und stritten um den Besitz an irgendwelchen Heiligtümern. Die einzelnen Kirchen repräsentierten zumeist auch mehr eine Auslandskirche als die Gläubigen im Land. Die Beziehungen zu ausländischen Gemeinden haben zwar eine Weltoffenheit der Kirchen im Lande bewirkt, aber auch die Auswanderung in schwierigen Zeiten erleichtert. So ist die Zahl der Christen im Heiligen Land in einem erheblichen Maße gesunken, auch im Vergleich zu den palästinensischen Muslimen, die der gleichen israelischen Politik ausgesetzt waren.<sup>38</sup> Die Lage der Kirche ist im Heiligen Land nun prekär geworden, und es gilt für sie das Wort: entweder sind wir im nächsten Jahrtausend *eine* Kirche oder wir sind keine.

Die Einheit der Kirche ist somit eine vorrangige Aufgabe, und die Probleme und Schwierigkeiten, die die Einheit verhinderten, müssen genannt und analysiert werden.

36 Bräuer, *Kontextuelle christliche Theologie in Palästina*, 114.

37 Ateek, *Recht* 142.

38 *Al-Liqa' Journal* 2, 1992, passim.

Das gewichtigste Problem zwischen den Kirchen ist anscheinend der Proselytismus. Dieser wird bei den Katholiken und den Protestanten durch den Bau von Schulen und Krankenhäusern unterstützt. Die finanzielle Unterstützung aus dem Ausland für diese Kirchen ist wesentlich umfangreicher als bei den Orthodoxen oder Ostkirchen. »Die Gründe, die Christen bewogen, die Denomination zu wechseln, waren oft materieller Art und nicht immer religiös motiviert.«<sup>39</sup> Der kürzlich von einer Synode in Konstantinopel exkommunizierte griechisch-orthodoxe Patriarch Diodoros I. hat immer wieder auf dieses Problem verwiesen und den innerkirchlichen Dialog als ein Werkzeug in katholischer und protestantischer Hand angesehen.<sup>40</sup>

Das zweite Problem für eine Annäherung der Kirchen ist die Verwaltung der heiligen Stätten. Die betroffenen Kirchen sind diejenigen, die in den sogenannten »Status-Quo« einbezogen sind: Das griechisch-orthodoxe Patriarchat, das armenisch-apostolische Patriarchat, die Katholiken (Franziskaner), die koptisch-orthodoxe und die syrisch-orthodoxe Kirche. Der Besitzstand, den es zu wahren gilt und um den immer wieder gestritten wird, stammt aus der Zeit der Osmanenherrschaft. Diese dauerte im »Heiligen Land« von 1517 bis 1917. Während dieser Zeit vergaben die Osmanen die Rechte an den heiligen Stätten aufgrund des Drucks, der auf sie ausgeübt wurde, und infolge der (Bestechungs-) Gelder, die sie von den Kirchen forderten.<sup>41</sup>

Die genannten Probleme sind aber keine Hindernisse für die Einheit der Kirche, vielmehr sind sie umgekehrt die Folgen der Uneinigkeit, die sich sofort auflösen, sobald die Einheit hergestellt ist. Der wahre Grund der Uneinigkeit muß woanders gesucht werden. Nach Geris Khoury liegt der Grund der Uneinigkeit in der kulturellen und sozio-politischen Situation im Heiligen Land. Er stellt daraufhin drei Fragen:

- »1. Wenn die Kulturen in der Vergangenheit zu der Teilung der Kirchen geführt haben, kann es sein, daß die lokale Kultur ein vereinigender Faktor ist?
2. Wenn die sozio-politischen Faktoren zu der Teilung der Kirche geführt haben, kann die sozio-politische Situation, in der die Kirche in dem Heiligen Land lebt, ein vereinigender Faktor werden?
3. Wie kann die lokale Kirche für die Einheit arbeiten?«<sup>42</sup>

39 Stefan Durst/Johannes Friedrich, *Länderbericht Israel-Palästina*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, Jahrgang 43, 6/92, 110-112, hier 111.

40 Watzel, *Notwendige Bemühungen mit bescheidenem Erfolg*, 144.

41 Stefan Durst/Johannes Friedrich, *Länderbericht Israel-Palästina*, 111.

42 Geris Khoury, *Chapter 5: Churches and Culture in Palestine. An Historical Overview and Contours of Palestinian Contextualized Theology*, in: Roger Williamson (Ed.), *The Holy Land in the Monotheistic Faiths*, Uppsala 1992, 64-89, hier 76.

Auf alle drei Fragen gibt er auch eine Antwort:

»(...) Die Antwort auf die erste Frage ist bejahend, weil die kulturelle Vielfalt, in der die Orientalische Kirche lebte und welche zu ihrer Teilung führte, nicht mehr existiert. Arabische Sprache und Kultur haben die vorhergehenden Kulturen und Sprachen im Orient ersetzt und die alten Sprachen nur für liturgische Feier und Gebet gelassen. Arabisch begann auch allmählich die alten Sprachen in den Liturgien und Ritualen zu ersetzen, so daß die Mitglieder der verschiedenen Gemeinschaften vielleicht beginnen, die Gebete zu verstehen, nachdem sie von ihren alten Sprachen entfremdet sind (welche heute nicht mehr gesprochen werden)...«<sup>43</sup>

Bei der Beantwortung der zweiten Frage verweist Geris Khoury auf die sozio-politischen Faktoren, die zu der Teilung in der Kirche beigetragen haben, »von ihrer Gründung bis heute, indem sie die Errichtung von verschiedenen Denominationen und Kirchen verursachte«. »Diese führten zur Schwäche in der Mutterkirche und manchmal verursachten sie Lähmung. Heute sind die Probleme, denen sich die palästinensischen Christen gegenübersehen, auf allen Ebenen dieselben für die verschiedenen Denominationen, weil sie zusammen in derselben Situation sind, was die palästinensische Sache angeht. In der Besetzung gibt es keinen Unterschied zwischen Orthodoxen und Katholiken, Armeniern und Syrer, Kopten und Maroniten, Lutheranern und Anglikaner, denn wir sind eine Nation, das palästinensische Volk, trotz unserer verschiedenen Denominationen. Unser Schicksal ist eins, unsere Pein ist eins, und unsere Hoffnung ist eins – Jesus Christus, der Sohn Gottes. So wenn der Herr einer ist, die Taufe eine ist und unsere sozio-politischen Umstände eins sind, was kann uns von der Vereinigung der lokalen Kirchen abhalten?«<sup>44</sup>

Ich glaube, daß Geris Khoury die sozio-politischen Faktoren richtig einschätzt. Ich denke aber auch, daß zwei weitere Faktoren ein Hindernis in der Vereinigung der Kirchen Palästinas sind: Die Mentalität der Kirchen, die aufgrund des Millet-Systems der Osmanen entstanden ist, und die ausländische Hierarchie. Der Dhimmi-Status der Christen und das auf ihm beruhende osmanische Millet-System werden von Khoury genannt, und zwar als ein Punkt, der mit den muslimischen Brüdern verhandelt werden muß, damit die Christen nicht nur auf dem Papier, sondern auch im Geist den Muslimen gleichgestellt werden. Was Khoury nicht sagt, ist, daß dieses System auch eine gewisse politisch-soziologische Ghetto-Mentalität bei den Christen geschaffen hat, die es zu überwinden gilt: jeder Kirchenobere hat auf seine Herde aufzupassen in Abgrenzung der Nachbarherde. Dieses Problem ist bei einigen Patriarchen, Bischöfen, Priestern und Theologen durchaus bekannt. So hat die erst kürzlich

43 Ebenda.

44 Khoury, *Churches and Culture in Palestine*, 77-78.

errichtete Synode der katholischen Patriarchen des Orients als nächstes Thema ihrer Versammlung »Von der ʿāʿifa [Gruppe] zur kanīsa [Kirche]« gewählt.

Die ausländischen Kirchenoberhäupter einzelner Kirchen sind bis heute ein Problem. Als Ausländer, die aus einer anderen Kultur kommen, haben sie oft Schwierigkeiten, mit dem anvertrauten Volk zu kommunizieren und ihre Anliegen zu verstehen. Sie sind eher geneigt, die Anliegen der jeweiligen Auslandskirche zu berücksichtigen. Die Wichtigkeit einer einheimischen Hierarchie zeigt sich an der neuen Lebendigkeit der lateinischen Kirche im Heiligen Land, seit dort ein einheimischer Patriarch an der Spitze steht. Zusammen mit der melkitischen Kirche, die mit Rom uniert ist, haben die Theologen und die Hierarchie der beiden Kirchen einen außerordentlich großen Anteil an der Entwicklung einer neuen einheimischen Theologie. Die zahlenmäßig sehr große griechisch-orthodoxe Kirche, die von dem nicht einheimischen Patriarchen Diodoros I. geleitet wird, ist in dieser Entwicklung völlig unterrepräsentiert.

Bei der Beantwortung der dritten Frage geht Geris Khoury davon aus, daß Jesus die Einheit der Kirche gewollt hat und daß vor allem eine Rückbesinnung auf Jesus Christus und die Apostel notwendig ist. Er schreibt: »Ich denke, daß eine echte Begegnung mit Jesus Christus der einzige Weg ist, um für die Arbeit an der Einheit ermutigt zu werden. Ich sage dies, weil nur Jesus uns befreien kann; und wenn wir nicht befreit werden, werden wir nicht offen für andere sein. Offenheit ist eine Hauptkondition für die Kirche in der Begegnung mit anderen menschlichen Wesen, damit zusammen für die Einheit des Leibes Christi gearbeitet wird.« Die theologische Rückbesinnung auf Jesus Christus und die damit verbundene Offenheit für andere Menschen darf aber nicht zu einer uniformen Einheit führen, sondern muß in der Einheit die Vielfalt der Kirche und ihren Reichtum bewahren.<sup>45</sup>

Als wichtigsten Beitrag zur Einheit der Kirche im Heiligen Land ist nach Geris Khoury die Entwicklung einer einheimischen palästinensischen Theologie.<sup>46</sup> Dies ist richtig, wenn die Aufgabe der palästinensischen Theologie betrachtet wird. Es geht ihr nicht um den Versuch, eine Theologie zu formulieren, die überall und immer gültig ist, sondern um das Aufzeigen der Relevanz und der Bedeutung des Glaubens im konkreten Kontext der sozialen, politischen, ökonomischen und psychologischen Situation der Christen. Da nun diese Situation für alle Christen im Heiligen Land weitgehend die gleiche ist, wird auch die palästinensische kontextuelle Theologie ökumenisch relevant für alle sein, die den Glauben an Christus in diesem Land teilen.<sup>47</sup> Wenn diese Theologie von der

45 Khoury, *Churches and Culture in Palestine*, 78-79.

46 Khoury, *Churches and Culture in Palestine*, 79.

47 *Al-Liqa' Journal* 1, 1992, 94, hier zitiert nach Bräuer, *Kontextuelle christliche Theologie in Palästina*, 113; Mitri Raheb, *Die Zukunft im Heiligen Land*, in: *Im Lande der Bibel* 1/91, zitiert nach: Bräuer, *ebenda*; Ateek, *Recht* 25; Khoury, *Churches and Culture in Palestine*, 80-81.

Hierarchie mitgetragen wird, dann wird dies zu einer Einheit der Kirchen führen, die nicht die Unterschiede verschleiert, aber den gemeinsamen Glauben im konkreten Kontext hervorhebt. Welche konkrete Form diese Einheit haben wird, kann heute noch nicht gesagt werden.

Bernd Witte

## Der koptische Text von M 602 f. 52 – f. 77 der Pierpont Morgan Library – wirklich eine Schrift des Athanasius?

Unter den zahlreichen koptischen Manuskripten der Pierpont Morgan Library befinden sich manche, die bisher in der Forschung kaum beachtet wurden. Dies mag vor allem auf den Umstand zurückzuführen sein, daß nach der fotomechanischen Publikation der Kodizes durch H. Hyvernat<sup>1</sup> keine systematische Edition von Textausgaben, die den heutigen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, erfolgte, sondern daß die Texte zumeist als Nebenprodukte von Spezialuntersuchungen zu bestimmten Themen ediert wurden. Darum wird es nicht verwundern, daß die eine oder andere der in den Kodizes überlieferten Schriften noch für eine kleine Überraschung gut sein kann.

Man könnte zum Beispiel erwarten, daß die unter den Manuskripten der Pierpont Morgan Library als Homilien in Betracht kommenden Schriften bereits 1954 von C. D. G. Müller in seiner Dissertation<sup>2</sup> gründlich untersucht wurden. Ebenso könnte man erwarten, daß sich nach den umfangreichen 1959 veröffentlichten Untersuchungen desselben Autors zur Engellehre der koptischen Kirche<sup>3</sup> unter diesen Manuskripten keine für das Thema relevanten Texte mehr zu finden sein sollten. Daß diese Erwartungen in keinem der beiden Punkte erfüllt werden, wird jedoch bei einem Blick auf die 4. Schrift des Kodex M 602 (f. 52–f. 77)<sup>4</sup> deutlich, einem vorgeblichen Werk des bekannten Patriarchen und Kirchenschriftstellers Athanasius von Alexandrien.

Die Probleme der Einordnung dieser Schrift beginnen schon bei ihrer Bezeichnung. In der ersten Übersicht, die er über die Kodizes veröffentlichte, nannte sie H. Hyvernat: Athanasius of Alexandria. Discourse upon the words of Levitikus: »If the daughter of any priest prostitute herself, ect.« (Lev. XXI,

1 Hyvernat, Henry, *Bibliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographicae expressi*, Roma 1922.

2 Müller, Caspar Detlef Gustav, *Die alte koptische Predigt. Versuch eines Überblicks*, Dissertation, Heidelberg 1954.

3 Müller, C. Detlef G., *Die Engellehre der koptischen Kirche. Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit in Ägypten*, Wiesbaden 1959.

4 Fotomechanischer Nachdruck in: Hyvernat, Henry, *Bibliothecae Pierpont Morgan codices coptici photographicae expressi*, Roma 1922, Tomus XXV (im Folgenden zitiert als: Hyvernat, *Codices Coptici* 25), S. 105–154.

9ff.).<sup>5</sup> In seiner fotomechanischen Ausgabe gab er ihr den etwas verkürzten Titel »Athanasii Alexandrinii sermo in Levit XXI 9 sqq.«.<sup>6</sup> Unter diesem Titel ging sie ein in die Bibliographie von W. Kammerer<sup>7</sup> und wurde auch von C. D. G. Müller in einer Übersicht über noch zu untersuchende Schriften so bezeichnet.<sup>8</sup> Aber T. Orlandi gab ihren Titel einige Jahre später ohne weiteren Kommentar als »In Michaellem archangelum: sahidico: un cod. Morg. XXV.« an.<sup>9</sup> Dem folgte auch M. Geerard, der sie in seiner »Clavis« als Schrift des Athanasius Alexandrinus unter »2195. In Michaellem archangelum (coptice) (ineditum)«<sup>10</sup> registrierte. In dem neuen Katalog der koptischen Manuskripte der Pierpont Morgan Library von L. Depuydt findet sich die etwas umfassendere Angabe »Homily on Leviticus 21:9 and 19:22, and on Michael Archangel, attributed to Athanasius of Alexandria«. In seiner Inhaltsangabe weist Depuydt darauf hin, daß der Text eine der wenigen Bezugnahmen in koptischen literarischen Texten auf das Verhältnis von Christen und Moslems enthält.<sup>11</sup> Dieser Hinweis auf mögliche Pseudepigraphie wird bestärkt, wenn man in der Geschichte der christlichen arabischen Literatur von G. Graf nach arabischen Übersetzungen des Textes sucht. Graf hat tatsächlich eine solche Übersetzung gefunden und geht auch verhältnismäßig ausführlich auf deren Inhalt ein. Er setzt sich aber nicht im Detail mit den sogenannten Einleitungsfragmen auseinander.<sup>12</sup>

Was jedoch das koptische »Original« betrifft, so müßte man annehmen, daß eine Schrift, als deren Verfasser ein so bedeutender Autor wie Athanasius angegeben wird, längst gründlich untersucht worden wäre. Daß dies rund sechs Jahrzehnte nach ihrer fotomechanischen Publikation noch immer nicht geschehen ist, liegt vielleicht an dem schlechten Erhaltungszustand des Kodex. Denn seine rechte untere Ecke ist weggebrochen, und auf den letzten sechs Seiten fehlt jeweils eine der beiden Spalten, in die der Text geschrieben ist, so daß rund ¼ der Schrift als verloren angesehen werden kann. Die Ausführung der Handschrift weist auf die Arbeit eines Skriptoriums hin und repräsentiert den so ge-

5 Siehe: Hyvernat, Henry, A check list of coptic manuscripts in the Pierpont Morgan Library, New York 1919, S. 9.

6 Siehe: Hyvernat, Codices Coptici 25, Index Tabularum (ohne Seitenangabe vor dem Text).

7 Vgl. Kammerer, Winifred, A coptic bibliography, Ann Arbor 1950, S. 33.

8 In der deutschen Übersetzung: »Über die Worte des Levitikus: Wenn die Tochter eines Priesters Unzucht treibt (Lev 21,9 sqq). Siehe: Müller, koptische Predigt, S. 36.

9 Orlandi, Tito, Elementi di lingua e letteratura copta. Corso die lezioni universitarie, Milano 1970, S. 75.

10 Geerard, Maurice, Clavis patrum graecorum, Volumen II, Brepols-Turnhout 1974, S. 38.

11 Siehe Depuydt, Leo, Catalogue of Coptic Manuscripts in the Pierpont Morgan Library, 1. Band, Leuven 1993, S. 224-230. Für die Zusendung der Druckfahnen bin ich Herrn Dr. Depuydt zu Dank verpflichtet.

12 Vgl. dazu Graf, Georg, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Band 1, Vatikanstadt 1944, S. 277-279. Ich danke Herrn Prof. Dr. Dr. Hubert Kauffhold für den Hinweis auf diese Stelle.



nannten schmalen Stil<sup>13</sup> des 9. Jahrhunderts.<sup>14</sup> Überdies gibt kein Kolophon Auskunft über die näheren Umstände seiner Herstellung.

Aber immerhin ist der Schrift selbst ein kurzes Vorwort ihres alten Herausgebers vorangestellt, das Auskunft über Verfasser und Inhalt geben soll. Dort heißt es, es handle sich um ein Werk (λoρoс) des Erzbischofs Athanasius von Alexandria (πακοτε) zu den Worten im Gesetz des Mose: »Wenn die Tochter eines Priesters Unzucht treibt, soll man sie lebendig verbrennen, denn sie hat ihren Vater verächtlich gemacht in seinem Priestertum. (Lev 21,9)«, und »Die Priester, die Gott nahe sind, mögen sich reinigen (μαροῦτbβοῦ für LXX ἀγιοσθῆτωσαν), damit der Herr nicht einige von ihnen vernichte (Ex 19, 22). Weiterhin habe Athanasius auch über die Unruhen gesprochen, die die Welt treffen werden wegen der Sünden der Priester und der Mönche, so läßt sich der folgende, nur fragmentarisch erhaltene Abschnitt rekonstruieren. Die Aussage, daß Athanasius auch auf arianische Gegner reagiert habe, kann man aus den nun folgenden erhaltenen Fragmenten rekonstruieren. Gänzlich intakt ist wieder das Ende des Vorwortes mit den Angaben, Athanasius habe das Vorherstehende gesagt am 12. Hahtor im Kloster (μα) des Oberbefehlshabers der Streitmacht des Herren, Michael, weil es dessen Gedenktag sei, und er habe noch ein wenig zu dessen Lob hinzugefügt.<sup>15</sup>

Man kann gewiß voraussetzen, daß der Schreiber des Vorwortes den Inhalt der Schrift gekannt hat und daß dem Vorwort selbst bei den Titelangaben eine wesentliche Bedeutung zukam. Daß dies vor allem für H. Hyvernats Titelangabe – und damit auch für die ihm folgenden bei W. Kammerer und C.D.G. Müller – zutrifft, ist offensichtlich. Denn nach Auskunft des Vorwortes werden nicht Lev 21, 9 und die darauf folgenden Verse behandelt, sondern Lev 21, 9 und Ex 19, 22. H. Hyvernats identifizierte also den zweiten Bibelvers nicht, sondern sah ihn als die Fortsetzung des ersten an. Bei seiner Titelangabe richtete er sich demnach nur nach dem Anfang des Vorwortes. Offen ist hingegen, ob sich T. Orlandi, dem M. Geerard folgte, bei seiner Bezeichnung der Schrift vielleicht nur an seinem Ende orientierte, ohne die vorausgehenden Angaben zu berücksichtigen. Denn gerade die letzte Angabe erscheint beinahe als eine Anfügung, da ja der Verfasser des Vorwortes, nachdem er wesentliche Inhaltsangaben gemacht hatte, schon den Entstehungstag und den Entstehungsort angab, um dann noch einmal auf das Lob für Michael zurückzukommen.

13 Siehe Stegemann, Victor, Koptische Paläographie (Quellen und Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums und des Mittelalters, Reihe C: Hilfsbücher, Band 1), Heidelberg 1936, S. 9 und 22.

14 Vgl. dazu auch Cramer, Maria, Koptische Paläographie, Wiesbaden 1964, die Tafeln 50, 51, 52, 54 und 56.

15 Vgl. Hyvernats, Codices Coptici 25, S. 104.

Beide Titelangaben lassen zudem auf unterschiedliche Gattungen schließen. Nach der Bezeichnung durch H. Hyvernat müßte man die Schrift für einen Kommentar zu einem alttestamentlichen Bibelabschnitt halten. Die Bezeichnung durch T. Orlandi weist eher auf eine Homilie hin. Hinzu kommt, daß weder H. Hyvernat noch T. Orlandi die Fragen nach der Echtheit und nach dem möglichen Entstehungszeitraum untersuchten.

Um diese sogenannten Einleitungsfragen zu beantworten, soll hier, soweit dafür nötig, kurz auf den Inhalt der Schrift eingegangen werden.

Der Autor, der sich selbst mehrmals als Apa Athanasius bezeichnet<sup>16</sup>, beginnt mit freudigen Bemerkungen über den Untergang der Arianer und einer Hervorhebung der Wichtigkeit des rechten Glaubens<sup>17</sup>, warnt aber dann vor einer Vermischung mit den Arianern und ermahnt die Amtsinhaber, das Volk richtig zu belehren und das Opfer – das heißt hier wohl das Abendmahl – in richtiger Weise zu vollziehen, da ansonsten große Gefahren für sie bestünden. Diese Behauptung illustriert er mit mehreren Beispielen aus dem Alten Testament.<sup>18</sup> Zur Begründung zitiert er nun erst Ex 19, 22.<sup>19</sup> Dann kommt er darauf zu sprechen, daß Unruhen die Welt wegen der Sünden der Priester und der Mönche treffen würden<sup>20</sup> und deutet die Reinigungsvorschriften von Ex 19, 22 mit Hinweisen auf die ethische Grundhaltung und die Lebensführung der Kleriker.<sup>21</sup> Er leitet plötzlich über zu den Engeln und kommt auf Eigenschaften und Aufgaben zu sprechen, die dem Erzengel Michael zugeschrieben werden.<sup>22</sup> Nun schließt er ziemlich unvermittelt asketische Forderungen für die Lebensführung der Kleriker an und leitet mit der Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit zum Zitat von Lev 21, 9 über.<sup>23</sup> Er deutet das Bibelwort allegorisch als Bezugnahme auf den Vollzug des Abendmahles durch Priester mit arianischen Ansichten und tadelt sodann die seines Erachtens verwerfliche Lebensführung der Priester, die große Katastrophen verursachen werde.<sup>24</sup> Daraufhin schildert er folgendes Szenario, das sich am Ende der Zeiten abspielen werde: die ganze Menschheit werde sich abwenden, die Leute würden große und schwere Sünden begehen, besonders die Mönche, die geldgierig werden würden, die die Armen hassen, die bestechlich seien, die sich in der Kirche amüsieren, die Handel treiben, die ihre Gelübde nicht erfüllen und die sogar vom Mönchtum wieder abfallen wür-

16 Siehe Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 105, 114 und 137.

17 Vgl. Hyvernat, *Codices, Coptici* 25, S. 104-107.

18 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 108-112.

19 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 112.

20 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 113.

21 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 113-121.

22 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 121-123.

23 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 123.

24 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 124-125.

den, wofür sie schließlich beim jüngsten Gericht die Strafen Gottes empfinden.<sup>25</sup>

Nach diesen mehr allgemein gehaltenen Ausführungen kommt er nun zu konkreteren Aussagen. Die Mönche würden Verwaltungsvollmachten übernehmen und wegen ihrer Sünden und Frevel werde Gott Barbaren gegen sie aufrichten, viele Klöster würden zerstört werden.<sup>26</sup> Es folgen weitere Vorhersagen über die Verweltlichung des Klerus, soziale Mißstände und einen allgemeinen Verfall der Sitten<sup>27</sup>, im Verlauf derer der Autor auf den in Dan 8, 12 und in späteren biblischen Schriften erwähnten Greuel der Verwüstung zu sprechen kommt, der nun bald zu sehen sein werde.<sup>28</sup> Mit dem Zitat von 1 Kor 11, 19 begründet der Autor das Aufkommen vieler Häresien, klagt über gesetzlose Könige, die den rechten Glauben zerstören würden, und über Bischöfe, die aus Furcht zusammenkommen und die Berge des rechten Glaubens zerstören würden bis auf den Markusthron allein. Daß sie die Dreieinigkeit in zwei Naturen teilen und in diesem Sinne auf der ganzen Welt bis auf Ägypten allein Gottesdienste abhalten würden, hat für ihn den Tod vieler Menschen zur Folge.<sup>29</sup> Dann folgt eine Vorhersage einer kurzzeitigen Perserherrschaft, die Gott wegen der Frevel dieses Volkes wohl bald wieder beenden werde, um ein anderes Heidenvolk zu schicken – hier ist der Text zerstört –, das der Autor mit der Heuschrecke vergleicht, die er wiederum mit dem vierten Tier der Danielapokalypse (Dan 7,7) identifiziert.<sup>30</sup> Er bezeichnet dieses Volk als zahlreich und grausam und sagt seine Herrschaft über die ganze Erde voraus, klagt über Zerstörungen und hohe Abgaben, die Vermischung von Völkern und Religionen, nennt schließlich als Sitz des Obersten dieses Volkes Damaskus und gibt dann den Namen des Volkes als Sarazenen an.<sup>31</sup> Darauf beschreibt er noch einmal die Last der Abgaben, die von jenem Volk erhoben werden würden, und erwähnt dabei ausdrücklich die Vermessung der ganzen Erde mit Feldern und Gärten und das Zählen der Tiere als Methode der Steuerschätzung. Er sagt vorher, daß es an seinem Ende der Welt mit großen Plagen peinigen werde.<sup>32</sup> Darauf werde die Menschheit sich immer noch nicht bekehren und es werde zu großen Ausschweifungen kommen. Gott werde seinen Segen von der Erde wegnehmen, und eine große Dürrekatastrophe trete ein. In deren Folge komme es zu jahrelangen Hungersnöten, Gott werde die Menschen nicht mehr hören, und sie

25 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 125-128.

26 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 130.

27 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 130-137.

28 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 134.

29 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 137.

30 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 138.

31 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 139-141.

32 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 141-142.

würden, wie in Apkl 9, 6 geschildert, den Tod umsonst begehren.<sup>33</sup> Die ganze Menschheit werde sich abwenden und das Interesse der Leute am Gottesdienst werde nachlassen. Kinder und Unwissende würden von den Bischöfen ordiniert werden, die Kirchen würden verlassen sein.<sup>34</sup> Dann sagt der Autor den Niedergang von Handel und Handwerk, die Verödung von Städten und Dörfern, die Aufgabe von Kirchen und das Aufhören des Gottesdienstes voraus, spricht noch einmal vom Niedergang und von der Verweltlichung des Klerus, von Hungersnöten und von kriegesischen Unruhen, die andauern würden, bis schließlich der Antichrist selbst die Herrschaft erlange.<sup>35</sup> Auf den letzten Seiten, die, wie oben erwähnt, nur zur Hälfte erhalten sind, ist überliefert, daß der Autor dann die neutestamentlichen Topoi von Auferstehung und Jüngstem Gericht behandelt<sup>36</sup>, eine Ermahnung an seine Adressaten zum Überdenken ihrer Lebensführung anfügt<sup>37</sup> und schließlich den Erzengel Michael – unter Aufzählung von ihm zugeschriebenen Eigenschaften und Funktionen – als den Beschützer aller Christen preist, wobei er dazu auffordert, diesem heute ein Fest zu feiern. Er beendet seine Ausführungen mit einer Doxologie.<sup>38</sup>

Zu dieser kurzen Inhaltsübersicht muß noch hinzugefügt werden, daß der Text weit mehr Bibelzitate sowie weit mehr direkte Anreden, rhetorische Fragen, Ermahnungen und Ermunterungen enthält, die direkt an die Adressaten gerichtet sind, als hier zusammenfassend aufgeführt wurden.

Jetzt ist es möglich, die oben erwähnten Einleitungsfragen mit hinreichender Sicherheit zu beantworten. Am leichtesten ist die Frage nach der Echtheit zu klären. Da in der Schrift historisch verbürgte Ereignisse aus dem Ägypten des 7. und 8. Jahrhunderts wie die kurze Perserherrschaft (619-629) und die arabische Eroberung (640-641) erwähnt werden, kann es sich um kein Werk des im 4. Jahrhundert in die arianischen Streitigkeiten verwickelten Athanasius (296-373) handeln. Vielmehr hat ein späterer Autor dessen Namen benutzt.

Die Datierung läßt sich zwar nicht mehr genau vornehmen, aber der Entstehungszeitraum läßt sich doch sicher eingrenzen. Als *Terminus post quem* kann das letzte historisch verbürgte Ereignis dienen, das der Autor beschreibt. Es handelt sich um die Neutaxierung des Landes zum Zwecke der Besteuerung der Christen, die von vielen als besondere Zwangsmaßnahme empfunden wurde, da in ihrer Folge die Steuern stark erhöht, manchmal sogar verdoppelt wurden. Sie fand in der Zeit von 715-740 unter der Herrschaft der Omajaden (661-750)

33 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 142-145.

34 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 145-147.

35 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 147-149.

36 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 150-151.

37 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 152.

38 Vgl. Hyvernat, *Codices Coptici* 25, S. 142-154.

statt.<sup>39</sup> Damit ist das Jahr 715 definitiv als frühestmöglicher Zeitpunkt der Entstehung anzusehen. Für die Bestimmung des Terminus ante quem läßt sich nur der Zeitpunkt, an dem der Kodex M 602 geschrieben wurde, heranziehen. Da hier, wie bereits oben festgestellt wurde, nur nach den stilistischen Merkmalen der Handschrift geurteilt werden kann, muß das gesamte 9. Jahrhundert in Betracht gezogen werden. Es steht für die Datierung also als gesicherter Entstehungszeitraum der Abschnitt zwischen 715 und 900 fest. Dieser läßt sich nach vorn vielleicht um zehn Jahre einengen, da der Autor davon sprach, die ganze Erde würde zum Zwecke der Abgabenerhebung vermessen werden. Denn auch wenn es sich hier nur um Ägypten und nicht um die ganze Erde handelte, dürften die Vermessungsarbeiten doch längere Zeit in Anspruch genommen haben. Bei der Einengung des Entstehungszeitraumes nach hinten kann man großzügiger sein, da die Neutaxierung des Landes das letzte erwähnte historische Ereignis war. Und hier bietet als nächstes Ereignis, welches zu größeren Umwälzungen in Ägypten führte, das nicht mehr erwähnte Ende der Omajadenherrschaft (750) einen Fixpunkt. Die Schrift müßte demnach im Zeitraum zwischen 725 und 750 entstanden sein.

Etwas schwieriger gestaltet sich die Bestimmung der literarischen Gattung. Einerseits trägt die Schrift die Merkmale einer Apokalypse. Der Autor schreibt unter dem Namen einer anderen Persönlichkeit, die lange Zeit vor ihm lebte. So kann er deren Autorität für seine Ausführungen in Anspruch nehmen und dem Anschein nach kommende Ereignisse voraussagen, d.h. Ereignisse, die zwischen den Lebzeiten des vorgeblichen Verfassers und dem Zeitpunkt der Abfassung liegen. Er glaubt wie alle Apokalyptiker, in einer Endzeit zu leben, die durch Katastrophen gekennzeichnet ist, welche auf das nahe bevorstehende Ende der menschlichen Geschichte und auf den baldigen Beginn einer göttlichen Herrschaft hinweisen sollen. Durch die Bezugnahmen auf das Buch Daniel und die Johannesapokalypse weist er sich als fest mit der Tradition der Apokalyptik verbunden aus. Andererseits handelt es sich bei der Schrift ebenfalls um eine Homilie. Die vielen Anreden an die Adressaten, die häufigen Paränesen und schließlich die Doxologie am Ende sind hierfür charakteristische Merkmale. Auch lassen die in der Mitte des Textes und an seinem Ende vorkommenden Preisungen des Erzengels Michael, die in der Aufforderung gipfeln, ihm heute ein Fest zu feiern, keinen Zweifel daran, aus welchem Anlaß die Schrift abgefaßt wurde. Der Autor wollte sie in einem Gottesdienst, der an einem Feiertag des Erzengels Michael stattfinden sollte, verlesen wissen. Es handelt sich demnach um eine Apokalypse in der Form einer Homilie. Ihre Bezeichnung durch T.

39 Siehe dazu Frantz-Murphy, Gladys, Artikel Umayyads, Copts under the, in: Atiya, Aziz S., u.a., Hrsg., *The Coptic Encyclopedia*, Volume 7, New York 1991, S. 2286-2289, besonders S. 2287-2288. Dort auch weitere Literaturangaben.

Orlandi, dem M. Geerard folgte, kann also beibehalten werden. Nur sollte die Schrift in der Zukunft einem Pseudathanasius zugeschrieben werden, damit keine Zweifel mehr über ihre Pseudepigraphie auftreten können.

Zum Abschluß noch eine Bemerkung über den Autor. Sein Eifern gegen die Arianer, womit für ihn wohl hauptsächlich die Anhänger der byzantinischen Reichskirche gemeint waren, weist ihn als ägyptischen Monophysiten aus. Die Tatsache, daß er sich auf Athanasius berief, der als einer der Väter des Mönchtums bezeichnet werden kann, sowie seine Kritik an den Mönchen und Klerikern lassen vermuten, daß er selbst Mönch war. Ein Mönch, der die für die Christen seiner Zeit negativen Umwälzungen vom Standpunkt eines ethischen Rigoristen aus beurteilte und der auf die Verschlechterung der allgemeinen Lebensbedingungen der Christen nicht etwa mit der Abwendung vom Christentum, sondern rigorosen Forderungen an die Lebensführung der Christen selbst, insbesondere der Mönche und der Kleriker, reagierte.

### Nachtrag

Wie mir leider erst während der Drucklegung dieses Aufsatzes bekannt geworden ist, hat T. Orlandi bereits eine italienische Übersetzung des Textes veröffentlicht, ohne allerdings die Einleitungsfragen ausführlich zu behandeln. Sie trägt den von allen anderen Namensgebungen gänzlich abweichenden Titel: *Esortazioni al clero; sui tempi finali; sulla dominazione araba*.<sup>40</sup> Orlandi datiert die Entstehung der Schrift auf das Ende des VII. Jahrhunderts,<sup>41</sup> was aber wegen der im Text erwähnten Landvermessung durch die Araber (715-740) etwas zu früh angesetzt ist.

Neben dem Text in der Pierpont Morgan Library und der eingangs erwähnten arabischen Übersetzung, bei der es sich, wie ich inzwischen festgestellt habe, um eine Epitome handelt, ist noch ein weiteres Fragment erhalten, auf dem ca. 2 Seiten Text überliefert sind.<sup>42</sup>

40 Veröffentlicht in: Orlandi, Tito, *Omèlie copte (Aegyptiorum Patrum Homilias)*, Turin 1981, S. 71-91.

41 Vgl. Orlandi, *Omèlie copte*, S. 71.

42 Es wurde in unzulänglicher Qualität und mit meist falschen Ergänzungen beschädigter Stellen publiziert bei Munier, Henry, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, N<sup>os</sup> 9201-9304, Kairo 1916, S. 177-179.

Hubert Kaufhold

## Die Bischofsliste der Trullanischen Synode in georgischer Überlieferung

### A) Die griechische Bischofsliste

Die griechische Bischofsliste der konstantinopolitanischen Synode des Jahres 691 oder 692, des sogenannten Trullanums (Quinisextum, Πενθέκτη), liegt seit kurzem in der kritischen Ausgabe von Heinz Ohme vor, der ihr gleichzeitig eine eingehende Untersuchung widmete.<sup>1</sup> Eine alte lateinische Übersetzung der Liste scheint es nicht gegeben zu haben.<sup>2</sup> Auch bei den orientalischen Kirchen – mit Ausnahme der georgischen – findet sie sich nicht. Das war für die nichtchaldonensischen Kirchen zu erwarten, tagte die Synode doch erst nach den Kirchentrennungen. Aber auch die Melchiten haben die Konzilsväter nicht in ihre arabischen Kanonessammlungen aufgenommen; darin kommen bloß die 102 Kanones des Trullanums vor, und auch nicht in allen Handschriften.<sup>3</sup>

Bischofslisten der frühen griechischen Synoden waren in der ältesten Kanonessammlung, die im großen und ganzen nach der zeitlichen Reihenfolge der Kirchenversammlungen angeordnet war, noch mitüberliefert, nämlich in dem im 4. Jh. entstandenen antiochenischen »Corpus canonum«, das nach 381 um die Synode von Konstantinopel und nach 451 um diejenige von Chalkedon erweitert wurde. Diese griechische Sammlung ist in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht erhalten, kann aber – einschließlich der Bischofslisten – aus lateinischen und orientalischen Versionen rekonstruiert werden.<sup>4</sup> Vermutlich ging sie bei den Griechen verloren, weil sie durch spätere Sammlungen ersetzt wurde. Um

1 Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692, Berlin–New York 1990 (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Band 56). Ausgabe der Liste: S. 145–170.

2 Ohme 125–127, 368. Die Kanones waren im Westen aber bekannt, ebda. 55–75. Zur Rezeption in der lateinischen Kirche jetzt auch P. Landau, Überlieferung und Bedeutung der Kanones des Trullanischen Konzils im westlichen kanonischen Recht, in: The Council of Trullo (692) Revisited, Rom 1994 (= Kanonika 4).

3 Graf I 598, 600f.; J.B. Darblade, La collection canonique arabe des Melkites (XIII<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup>) siècles, Harissa (Libanon) 1946, 111f.; J. Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église Melchite du Ve au XXe siècle, vol. II, tome 2, Louvain–Paris 1988, 208f.

4 Vgl. zuletzt dazu H. Kaufhold, Griechisch-syrische Väterlisten der frühen Synoden, in: OrChr 77 (1993) 1–96.

550 schuf Johannes Scholastikos eine systematische und damit praktisch besser verwendbare Sammlung, in der die einzelnen Kanones der Synoden oder Teile davon nach sachlichen Gesichtspunkten auf 50 Titel aufgeteilt und unter diesen Titeln im Wortlaut mitgeteilt wurden (Συναγωγή κανόνων); sie schloß bereits weitere Quellen ein, nämlich die Apostolischen Kanones, die Synode von Sardika und Kanones des Basileios.<sup>5</sup> In der ersten Hälfte des 7. Jh.s entstand dann eine Sammlung in 14 Titeln, die nach dem gleichen Prinzip angelegt war, aber unter dem jeweiligen Titel nicht den Wortlaut der Kanones zitierte, sondern nur den Namen der Synode und die Nummer des Kanons angab. Deswegen war es erforderlich, im Anschluß daran, in einem zweiten Teil, geschlossen die Kanones nach der überlieferten Reihenfolge der Synoden folgen zu lassen (Σύνταγμα τῶν κανόνων). Diese chronologische Sammlung beruht zweifellos auf dem alten »Corpus Canonum«, enthält aber einerseits zahlreiche weitere Quellen und läßt andererseits die Bischofslisten aus, die für den praktischen Gebrauch der Sammlung nicht von Bedeutung waren, zumal im systematischen Teil natürlich ohnehin nicht auf sie verwiesen wird.<sup>6</sup> Diese Sammlung in 14 Titeln wurde mehrfach bearbeitet.<sup>7</sup> 883 entstand eine Version, die um die späteren Synoden, nämlich das Trullanum, Nikaia II (787), die Prima-Secunda (861) und die Synode in der Hagia Sophia (879) sowie weitere Vätertexte ergänzt war; sie galt lange als Werk des Patriarchen Photios.<sup>8</sup> Auch die Bischofsliste des Trullanums fand Eingang in die Sammlung; mehrere der Handschriften, die Ohme für seine Edition benutzt hat, sind solche der Sammlung in 14 Titeln.<sup>9</sup>

5 Ausgabe: V. Benešević, Ioannis Scholastici Synagoga L Titulorum, München 1937 (= Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge. Heft 14). Vgl. etwa H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 144 f., 422 f.

6 Vgl. Beck ebda. 146; N. van der Wal – J.H.A. Lokin, Historiae iuris graeco-romani delineatio. Les sources du droit byzantin de 300 à 1453, Groningen 1985, 66 f.

7 Zu den zahlreichen unterschiedlichen Versionen grundlegend V. Benešević, Kanoničeskij sbornik' XIV titulov', St.-Petersburg 1905.

8 Vgl. Beck aao.; van der Wal – Lokin aaO 88. 1090 gab Theodoros Bestes der Sammlung in 14 Titeln dann die endgültige und für die byzantinische Kirche maßgebliche Form, vgl. Beck aaO.; van der Wal – Lokin aaO 105. Auf dieser Version beruht z.B. die Ausgabe von G.A. Rhalles – M. Potles, Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων, Band I-IV, Athen 1852-1854.

9 Vgl. Ohme 86 und seine Beschreibung der Handschriften (90-110). Die Listen von Nikaia II und der anderen genannten Synoden finden sich in dieser Sammlung nicht, sondern sind anderweitig überliefert, s. E. Chrysos, Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils, Bonn 1966, 12 f. (nur lateinisch erhalten); R. Riedinger, Die Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. ökumenischen Konzils (680/1), München 1979 (Konzilsakten); J. Darrouzès, Listes épiscopales du concile de Nicée (787), in: Revue des Études Byzantines 33 (1975) 5-76 (Konzilsakten).



## B) Die georgische Übersetzung und ihr Verhältnis zur griechischen Liste

I. Die Sammlung in 14 Titeln in der 883 entstandenen Bearbeitung wurde zu Anfang des 12. Jh.s – wahrscheinlich von dem bekannten Übersetzer Arsen von Iqalt'o (Iqalt'oeli) – ins Georgische übersetzt<sup>10</sup>, so daß die Liste der Väter des Quinisextums auch in georgischer Sprache vorliegt. Ohne geht auf die georgische Überlieferung nicht ein.

Im Hinblick auf die Abhängigkeit der georgischen Version waren von vornherein keine großen Abweichungen gegenüber der griechischen Liste zu erwarten. Diese Annahme hat sich bei einem Vergleich der Texte bestätigt. Bessere Lesarten haben sich nirgendwo ergeben.

II. Die georgische Version ist sehr vollständig und verkürzt den Text fast nirgendwo, so daß sie insoweit mit zu den besten Textzeugen gehört. Sie enthält nicht nur – wie auch einige griechische Handschriften – ganz am Schluß die Zahl »227«, d. h. die Anzahl der geleisteten oder vorgesehenen Unterschriften<sup>11</sup>, sondern auch wirklich 227 Eintragungen, nämlich die Unterschrift des Kaisers<sup>11a</sup>, sechs für spätere Unterschriften freigelassene Einträge und 220 Unterschriften von Vätern. Allerdings folgt auf Nr. 196 (Ἀλέξανδρος Ὁμανάων) genau derselbe Eintrag nochmals, so daß sich nur scheinbar die richtige Zahl von 227 ergibt.<sup>12</sup> Die vollständigsten griechischen Handschriften umfassen ebenfalls 219 tatsächliche Unterschriften von Vätern (Hss. B, Mn und Pa bei Ohme); bei sehr vielen griechischen Textzeugen wird diese Zahl aber nicht erreicht, weil Einträge durch Fehler beim Abschreiben ausgefallen sind.<sup>13</sup> Im georgischen Text

10 Ausgabe: დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაჭიძემ, გ. ნინუამ [= Großer Nomokanon. Zur Herausgabe vorbereitet von E. Gabidzašvili, E. Giunašvili, M. Dolakidze, G. Ninua], Tbilisi 1975, mit georgischer Einleitung (3-91) und russischem Resümee (92-99) von E. Gabidzašvili. Die Namen der Väter des Trullanums stehen auf S. 405-418. Vgl. auch V. Benešević, *Gruzinskij velikij nomokanon' po spiskam' Tiflisskogo Cerkovnaja Museja*, in: *Christianskij Vostok* 2 (1914) 349-377, 5 (1917) 112-127; M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, Città del Vaticano 1955 (= *Studi e Testi* 185) 210.

11 S. Ohme 321-323. Es kommen auch andere Zahlen vor (s. ebda. 324 ff.), allerdings nicht die Zahl 289, die in der Überschrift der melchitisch-arabischen Version der trullanischen Kanones erscheint (s. Darblade aaO 111).

11a Die Unterschrift des Kaisers darf bei der Zahl der Konzilsväter nicht mitgezählt werden, so daß doch ein Bischof fehlt, s. dazu die Rezension zu dem Buch von Ohme von O. Kresten in: *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik* 43 (1993) 422-430; hier: 425.

12 Es ist sonderbar, daß diese Verdopplung, die jedem Kopisten sofort als Fehler auffallen muß, in allen Handschriften stehen soll. Der Apparat sagt dazu jedenfalls nichts. Auch Ohme gibt keine solche griechische Variante an. Man hätte im übrigen erwartet, daß der Fehler im Text der Ausgabe ausgemerzt worden wäre. Damit drängt sich der Verdacht auf, daß es sich bei der Verdopplung nur um ein Versehen beim Druck handelt. Die Einträge sind nicht durchgezählt, so daß man keine Schlüsse aus einer Zählung ziehen kann.

13 Ohme 80f., 90-110, 321. Seine Angabe auf S. 113, daß »PaBParMn« 219 Subskriptionen enthiel-

fehlt, wie bei mehreren griechischen Handschriften, die Nr. 108<sup>14</sup> (Θεοδότος Καρραλειας). An einigen Stellen ist im Georgischen die Reihenfolge zweier Bischöfe vertauscht: 78/79, 181/182 und 216/217; Nr. 10 (Ὁ Σαρδινίας) folgt erst auf Nr. 14 (Ὁ Κορίνθιος). Derartige Umstellungen kommen auch in den griechischen Handschriften öfter vor.

III. Die einzelnen Unterschriftstexte sind ganz getreu übersetzt. Das ist im 12. Jh., einer Epoche, in der die Georgier sich bemühten, griechische Originale möglichst wörtlich zu übertragen, nicht erstaunlich.<sup>15</sup> Wir finden dieselben »Demutsformeln«, die Bischofssitze sind wie im Griechischen teils »substantivisch«, teils »adjektivisch« formuliert (so Ohme 134; gemeint ist der Genitiv des Ortsnamens und das Nomen gentile) und auch die Bezeichnung der Provinzen entspricht der griechischen Vorlage. Die georgische Übersetzung kann damit als weiterer Textzeuge für die griechische Liste dienen.

1. Bei den *Personennamen* finden sich kaum Abweichungen. Statt Μακρόβιος (Nr. 26) lesen wir im Georgischen »Makarios«, statt Σέργιος (Nr. 28) »Georgios«, statt Ἐπιφάνιος (Nr. 52) wohl »Epiphanes« (Epip'ane, s. unten C II 1 c) und statt Μαργαρίτης (Nr. 65) »Margaritos«. »Kyrianos« statt Κυριακός (Nr. 9) haben auch mehrere griechische Handschriften (zu weiteren scheinbaren Abweichungen s. unten D).

2. Die bei Ohme (S. 177) aufgeführten *Demutsformeln* sind im Georgischen genau wiedergegeben:

ἀνάξιος ἐπίσκοπος	= უღირსი <sup>16</sup> ეპისკოპოსი
ἐλάχιστος ἐπίσκοπος	= უნდოჲ ეპისკოპოსი
ἐλέω θεοῦ ἐπίσκοπος	= წყალობითა ღმრთისადათა ეპისკოპოსი
ἁμαρτωλὸς ἐπίσκοπος	= ცოდვილი ეპისკოპოსი
χάριτι Χριστοῦ ἐπίσκοπος	= მაღლითა ქრისტეს ეპისკოპოსი
χάριτι Χριστοῦ τοῦ (ἀληθινοῦ) <sup>17</sup>	= მაღლითა ქრისტეს (ჭეშმარიტისა)
θεοῦ ἡμῶν ἐπίσκοπος	= ღმრთისა ჩუენისადათა ეპისკოპოსი

ten (vgl. S. 131) kann nicht stimmen, weil Par laut S. 128 die Nummern 8 und 10 ausläßt (aus dem Apparat zu Nr. 8 nicht ersichtlich); bei der Beschreibung der Handschrift (S. 98) fehlt leider die Anzahl der Subskriptionen.

<sup>14</sup> Hier und im folgenden nach der Zählung von Ohme. Zum Ausfall von Nr. 108: Ohme 113 f. Dadurch verschiebt sich die Zählung der georgischen Liste. Nr. 108 hat im Georgischen also keine Entsprechung, von 109 bis 196 liegt die georgische Zählung jeweils um eins niedriger. 196 ist im Georgischen eine Wiederholung von 195. Ab 197 stimmen die Zählungen wieder überein. Abweichungen ergeben sich noch durch die gelegentlichen Vertauschungen.

<sup>15</sup> Tarchnišvili aaO 35 f.

<sup>16</sup> Eigentlich »unzuverlässig, unnützlich«.

<sup>17</sup> Die Formulierung mit ἀληθινοῦ habe ich in der Ausgabe Ohmes selbst nicht finden können. In der georgischen Liste kommt sie nur einmal vor (Nr. 49).

Auch die Bezeichnungen für die Bischofssitze und Provinzen entsprechen dem Griechischen:

μεγαλόπολις	= დიდ ქალაქი
Θεούπολις	= ღმრთის ქალაქი
μητρόπολις	= დედაქალაქი
πόλις	= ქალაქი
ἐπαρχία	= სამთავრო
χώρα	= სოფელი (so in Nr. 36, 39, 51, 53, 69, 220; in Nr. 221: ქუეყანა)

3. Die *Ortsnamen* sind in aller Regel genau der griechischen Vorlage nachgebildet. So ist die »substantivische« Form auch im Georgischen anzutreffen, vgl. etwa: ἐπίσκοπος Σεβαστείας... und ეპისკოპოსმან სევასტიისა...<sup>18</sup> (Nr. 22). Findet sich in der Formulierung das Wort »Metropole«, »Stadt«, usw., wird der Ortsname »adjektivisch« verwandt, zum Beispiel: ἐπίσκοπος τῆς Ἀμασέων μητροπόλεως... und ეპისკოპოსმან ამასიელთა დედაქალაქისა... (Nr. 23).

4. Die Angabe der *Provinzen* ist in der griechischen Liste ganz schematisch, nach dem Muster: τῆς Ἀσιανῶν ἐπαρχίας. Sind die Provinzen nach Ziffern unterschieden, lauten die Einträge wie: τῆς πρώτης τῶν Καππαδοκῶν ἐπαρχίας. Die Abweichungen sind sehr gering, gelegentlich etwa fehlt der Artikel τῆς, manchmal steht vor der Provinzbezeichnung τῶν. In aller Regel wird der Genitiv des Gentilnomens verwendet, nur ausnahmsweise der Name der Provinz im Genitiv (erst ab Nr. 157 mehrfach Λυκίας, Καρίας und Λυκαονίας). Bei Πακיאνης fehlt das Wort ἐπαρχίας. Bei den Gebieten, die nicht ἐπαρχία sind (vgl. Ohme 182 ff.), heißt es etwa: (τῆς) Λαζῶν χώρας. In einer Reihe von Fällen fehlt die Provinzangabe ganz.

Die georgische Liste ist inhaltlich unverändert. Da die Namen der Provinzen allgemein bekannt sind, gibt es hierbei keine Varianten. Der Übersetzer verwendet zwar auch meist das Gentilnomen, viel häufiger aber als im Griechischen den Genitiv des Provinznamen. Es fällt auch auf, daß er sich offenbar bemüht, im Ausdruck zu wechseln. Als Beispiel dafür seien die Nummern 88-91 auszugsweise zitiert, bei denen die einheitliche griechische Formulierung... (τῆς) πρώτης τῶν Γαλατῶν ἐπαρχίας... nacheinander wie folgt wiedergegeben ist (ohne daß inhaltlich eine Änderung vorläge):

...პირველისაგან სამთავროსა გალატელთადას... (mit Postposition »von«),  
...პირველსა შინა სამთავროსა გალატელთასა... (mit Postposition »in«),

18 Ich lasse hier und im folgenden der Übersichtlichkeit halber die Wiederholung des Kasuszeichens -მან, das sich auf ეპისკოპოსმან bezieht und an den letzten folgenden Genitiv angehängt wird, weg.

... პირველით სამთავროდთ გალათელთადთ ... (nichtweiterter Instrumental / Ablativ<sup>19</sup> als Ortsbestimmung),

... პირველს სამთავროს გალათელთასა ... (Dativ als Ortsbestimmung).

Dort, wo das Wort *ჯაღა* (georgisch: *sopeli*) vorkommt, variiert der Übersetzer in gleicher Weise: *სოპელსა შინა* (Postposition »in«; Nr. 36), *სოპელსა* (Dativ; Nr. 39), *სოპლით* (Instrumental/Ablativ; Nr. 51) und *სოპლისა* (Genitiv; Nr. 220). In diesem Zusammenhang sei noch bemerkt, daß statt *Λαζός* das georgische Wort *Megreli* »Mingrelier« verwendet wird, für »Armenier« steht das georgische *Someḡi*.

5. Die *Bestätigungsformel* der Konzilsväter ist dem griechischen *ὁρίσας ὑπέγραψα* nachgebildet: *განვასაზღვენ და წარვწერენ* »ich habe sie bestimmt und habe sie unterschrieben«. Dabei wird für »bestimmen, beschließen« ein Verb verwendet, das – wie im Griechischen – von dem Wort »Grenze« abgeleitet ist (*ὁρίσων* bzw. *საზღვარი*).

IV. Der georgische Text enthält leider aber auch alle alten Korruptelen (gelegentlich mit zusätzlichen Verschreibungen), die den erhaltenen griechischen Handschriften gemeinsam und bei Ohme auf S. 131 f. aufgelistet sind (in Nr. 71 fehlt allerdings der Name *Διὸς Ἰεροῦ* bzw. *Διοῦ ἁγίου* ganz).

V. Die georgische Version bzw. ihre griechische Vorlage läßt sich einigermaßen in das Stemma Ohmes (S. 139) einordnen. Ich halte mich im folgenden an seine »recensio codicum« (S. 111–138).

1. Das oben bereits erwähnte völlige Fehlen von Nr. 108 zeigt, daß die georgische Version Ohmes Archetypus *δ* zuzuordnen ist (S. 113), zu dem die griechischen Handschriften B, Ba, M, Mn, Pa, Par, Vat, Vin gehören.

2. Die Änderung der Reihenfolge bei den Patriarchen von Antiocheia und Jerusalem macht die georgische Version nicht mit, so daß eine nähere Verwandtschaft mit den Handschriften Mn und Vat (s. S. 119 f.), also dem Hyparchetypus *δ*<sub>1</sub> ausscheidet.

3. Die georgische Version unterscheidet sich auch von den Handschriften Ba und Par (vgl. zu Par aber oben Fußnote 12) dadurch, daß bei diesen einige Einträge fehlen (s. S. 127 f.). Diese Abweichungen sind allerdings nur ein schwaches Unterscheidungsmerkmal, da es sich um zusätzliche Fehler der betreffenden Kopisten handeln kann.

4. Die verbleibenden Handschriften B, M, Pa und Vin (Hyparchetypus *βδ*) haben am Anfang der Liste ein Scholion (Ohme S. 111 f.), das im Georgischen fehlt, so daß sie von daher als nahe Verwandte nicht in Betracht kämen. Das

<sup>19</sup> A. Schanidse, *Grammatik der altgeorgischen Sprache*, Tbilisi 1982, § 257 c (S. 178); F. Zorrell, *Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung*, Rom 1930, § 24.

Scholion erscheint aber auch bei anderen Handschriften und ist für ihr Verwandtschaftsverhältnis wohl nicht so signifikant. Für die Zugehörigkeit der georgischen Version zu dieser Gruppe spricht noch, daß B und Pa zu den wenigen Handschriften gehören, die ebenfalls 219 Subskriptionen haben.

5. Diese Einordnung läßt sich mit dem Befund bei den Lesarten im Apparat der Ausgabe in Einklang bringen. Dabei ist zunächst aber festzustellen, daß orthographische Varianten der griechischen Handschriften im Georgischen häufig verschwinden. So werden  $\omicron$  und  $\omega$  unterschiedslos durch  $o$  wiedergegeben. Die itazistische Aussprache des Griechischen führt dazu, daß  $\eta$  und  $\iota$  in  $i$  zusammenfallen. Auch die Akzente griechischer Wörter sind vom georgischen Schriftbild her nicht feststellbar.

Es kommt hinzu, daß es keine Sonderlesarten von B und Pa gibt, die nur ihnen gemeinsam sind. Regelmäßig kommen ihre Lesarten auch in anderen Handschriften vor, was nicht überall mit dem Stemma Ohmes in Einklang zu bringen ist. Es liegen wohl auch Kontaminationen vor.<sup>20</sup>

Einige Beispiele, in denen Lesarten der georgischen Version mit B und Pa (und anderen) übereinstimmen:

Nr. 9: Kyrianos statt Κυριακός,

Nr. 34: ἐλάχιστος statt ἀνάξιος,

Nr. 45: die georgische Lesart »Lizvioniasa« dürfte auf Λισβιονής zurückgehen,

Nr. 48: ἐλάχιστος ist ausgelassen,

Nr. 104: dem georgischen »Ġordosevronisa« liegt Γορδοσεβρών zugrunde,

Nr. 123: georgisch »Kastavlonisa« gibt Κασταβλῶν wieder,

Nr. 188: auch im Georgischen fehlt Σαλουταρίων.

Die georgische Version macht aber auch in einigen aussagekräftigen Fällen Sonderlesarten von B und Pa (u. a.) nicht mit, zum Beispiel:

Nr. 18: »Nikomidiet'a« kommt von Νικομηδέων, nicht von Νικομηδείας,

Nr. 22 und 23: im Georgischen ist die Reihenfolge nicht vertauscht,

Nr. 24: πρώτης ist nicht ausgelassen.

Nr. 66 und 67: im Georgischen richtig πρώτης, nicht πρώτης δευτέρας,

Nr. 124: »Kitidiopolisa« entspricht Κιτιδιούπολις, nicht Κιτιδίων πόλεως.

Verhältnismäßig selten geht die georgische Version mit anderen Handschriften einher, etwa:

Nr. 35: ἀνάξιος (statt ἐλάχιστος),

Nr. 78 und 79: Reihenfolge vertauscht (wie in V und Val, das kann aber auch Zufall sein, weil derartige Vertauschungen in den Handschriften öfter vorkommen).

20 Im übrigen kann ich Zweifel an der Richtigkeit des Stemmas nicht unterdrücken. Sieht man sich die Lesarten näher an, so stellt man z. B. fest, daß mit B und Pa regelmäßig Par einhergeht, nicht aber die angeblich zur selben Untergruppe wie B und Pa gehörende Hs. M, und schon gar nicht die Hs. Ba. Die Hs. Par scheint mir viel enger mit B und Pa zusammenzugehören, als das aus dem Stemma ersichtlich ist.

Verschiedentlich weicht der georgische Text – neben den schon genannten Fällen – von allen griechischen Handschriften ab. Die wichtigsten Beispiele sind:

Nr. 3 und 4: es fehlt jeweils ἀνάξιος,

Nr. 31: das Georgische gibt nicht ἐλεῶ θεοῦ, sondern ἐλάχιστος wieder,

Nr. 38: ἀνάξιος, nicht ἐλάχιστος; τῆς Δε Ἰουστινιανῆς fehlt,

Nr. 61: Edessa (in Makedonien) wird als »Metropole« bezeichnet, nicht als »Stadt«; vielleicht hat der Übersetzer an Edessa in Syrien gedacht,

Nr. 73: statt Πρωτομαιανδρουπόλεως nur »Andropolisa«.

Nr. 116: »Andriapolis«.

An mehreren Stellen zieht der georgische Text die Bezeichnung »Stadt« zum Namen: aus Κολόντων πόλεως wird »Kalantopolisa« (82; ebenso in Nr. 94, 101, 116, 166).

Ob der georgische Übersetzer nur eine griechische Vorlage hatte oder mehrere, läßt sich wohl kaum sicher entscheiden. Es sieht aber eher so aus, daß er nach nur einer Handschrift übersetzte.

## C) Zur georgischen Übersetzung

### I. Wiedergabe griechischer Buchstaben

Bei den Personen- und Ortsnamen ist die Wiedergabe griechischer Buchstaben im Georgischen meist unproblematisch.<sup>21</sup> (Zu den Endungen vgl. die Abschnitte II 1 und 2.)

1. Die griechischen Buchstaben β und γ werden teilweise – wohl vor allem bei eingebürgerten Namen – durch *b* und *g* wiedergegeben, bei anderen – entsprechend der späteren griechischen Aussprache (der die georgischen Übersetzer seit dem 10./11. Jh. Rechnung tragen) – durch *v* bzw. *g*. Für *b* vergleiche einerseits Basili, Tiberios usw., andererseits (Ortsnamen im Genitiv) Sevastiisa, Tiveriadisa usw.; für γ einerseits Georgi, Grigoli<sup>22</sup>, Sergi, Evgeni usw., andererseits Margaritos, Magnos, Agapitos usw.; beide Laute kommen in Ortsnamen »Ġangra(j)« vor.

Entsprechend der Aussprache wird γγ durch *ng* und γκ durch *nk* ausgedrückt: Longinos, Ankyrieli (»Ankyraner«).

2. θ erscheint als ο (t<sup>h</sup>), τ als ʘ (t): T<sup>e</sup>odore, T<sup>e</sup>opemptos bzw. Tiberios, Leontios u. a.

3. *n* wird im Namen »Konstantin« (und Ableitungen) häufig dem folgenden *s* assimiliert (was nicht nur im Georgischen vorkommt).

21 Einige Bemerkungen zur Wiedergabe griechischer Laute bei Schanidze, Grammatik § 35 (S. 33).

22 In Gregorios wird das zweite *r* zu / dissimiliert, s. Schanidze, Grammatik § 24 a (S. 28).

4. ξ erfordert die beiden Buchstaben ჟლ (*k's*): Alek'sandre, K'santi (Ξάνθος).
5. Wortanlautendem ϱ wird in unserem Text – wie im Altgeorgischen üblich – ein *h* vorangestellt, also ჰრ (*hr*): Hromisa (Gen.; »Rom«), aber nicht bei »Ravenisa« (Gen.; »Ravenna«).
6. Dem φ entspricht georgisch ფ (*p'*): z. B. Step'ane, P'ilippe, P'oti, P'oka. Für π steht პ (*p*): Petre, Patrikios usw.
7. χ wird – wie in den älteren georgischen Texten – durch ჯ (*k'*) wiedergegeben, aber auch schon – entsprechend der späteren Übung – durch ბ (*b*): Zak'aria bzw. Miḡail, Ḥalkedoni.
8. ψ benötigt ebenfalls zwei georgische Buchstaben, nämlich ფს (*p's*): Lamp'sakoeli.
9. Konsonantisches υ kann durch ბ (*b*) ausgedrückt werden: Φλαύιος = P'labios. Für den Vokal υ steht im Georgischen ვ (*y*).<sup>23</sup>
10. Die Vokale bereiten sonst keine Schwierigkeiten. Man muß aber berücksichtigen, daß η zur Zeit der Übersetzung des »Großen Nomokanons« als *i* ausgesprochen wurde, υ aber noch nicht<sup>24</sup>: z. B. Kirykos (= Κήρυκος). Eine Wiedergabe des ω durch ου, die im Altgeorgischen verbreitet ist, kommt in der Liste ebenfalls vor (Nr. 50: für Χερσῶνος steht »K'ersovnet'isa«). Für ω kann o oder u stehen, für ου ebenfalls; hier sind auch sonst die Handschriften inkonsequent.<sup>25</sup>
11. Bei den Diphthongen ist ebenfalls die spätere griechische Aussprache maßgeblich. Für αι steht ე (*e*), für αυ ავ (*av*), für ει ი (*i*) und für ευ ევ (*ev*); die Liste enthält dafür zahlreiche Beispiele.
12. Spiritus asper wird nicht ausgedrückt, außer bei ῥ (s. oben 5), etwa Ὑπεponisa (74), Ἰρακλιῖσα (146).

## II. Formen der Personen- und Ortsnamen

1. Die georgischen Formen der *Personennamen* entsprechen dem Üblichen:
  - a) Die häufig vorkommenden griechischen Namen auf -os enden in der Regel auf -e: Iustiniane (Nr. 1, 27), Pavle, Petre, Step'ane, Isidore, Kypriane, Kostantine (auch Konstantine [Varianten und 203, 204] oder Kostantinos [163, 190; jeweils Variante: Konstantinos]), T'eodore, T'eop'ilakte (48; auch T'eop'ilaktos [188]), Siloane (62), Zotike (80; auch Zotikos [70; dort für griech. Ζωητός]), P'ilippe, Alek'sandre, Kiryke (= Κήρυκος, 195; auch Kirykos [Apparat zu 171]).

23 Auch mit *vi* oder *w* umschrieben. Im Hinblick auf das griechische Äquivalent ziehe ich hier die Umschrift *y* vor; deshalb steht für α zur Unterscheidung *j* (bei anderen: *y*).

24 Zur Aussprache des Griechischen: R. Browning, *Medieval and Modern Greek*, London 1969, 32f., 62ff.

25 Schanidze, *Grammatik* § 16 (S. 20).

Bei in Georgien wohl weniger gebräuchlichen Namen ist die Endung *-os* erhalten. Neben eben schon genannten: Kyrianos (9), T'eopemptos (35, 43, 86, 162) T'eognostos (40), Mamalos (Apparat zu 55), Margáritos (65; griech.: Μαργαρίτης), T'eodotos (95), Kalinikos (111), Maḡnos (168), Aḡapitos (185), Longinos (194), Marinos (200, 227), P'avstinos (220).

Beim Namen Markos lautet die Endung *-oz*: Markoz (135)<sup>26</sup>; die Endung kann auch ganz wegfallen: Zimarḡ (Apparat zu 156, für das falsche Ziamarḡ; im Text ebenfalls fälschlich Zimarḡ).

b) Bekannte Namen auf *-ios* enden in der Regel auf *-i*: Georgi (auch Giorgi), Anastasi, Basili, Sisini (auch Sisinni [Variante] und Sisinnios [31, 60, 127]), Leonti, Makari, Antoni, Grigoli, P'oti, Sergi, Dometi (Apparat zu 148; Variante: Domenti; auch Domentios [136; Variante: Dometos]), Elpidi, Evgeni, Evstat'i, T'eodosi.

Auch hier bleibt bei weiteren weniger gebräuchlichen Namen die Endung *-ios* erhalten: P'labios (1), Tiberios (37), Stavrakios (59), Patrikios (73, 183, 206).

c) Namen auf *-ēs* enden auf *-ē*: Ioane (vielfach), Mose (44), Epip'ane (52, also von Ἐπιφάνης, nicht von Ἐπιφάνιος, wie im Griechischen), vereinzelt auch auf *-is*: Tatis (106) oder *-i*: Narsi (147).

d) Namen auf *-as* oder *-ās* enden auf *-a*: Elia (32, 38), Zak'aria (42, 130, 211), Andrea (mehrfach), Mama (70), Nikita (85), P'oka (143), Mina (160). In einem Fall ist *-as* erhalten: Sigermas (153). Der Name Kosmas erscheint als Kozman<sup>27</sup> (102, 128, 133 [Variante: Kozma]).

e) Bei Namen auf *-ōn* bleibt die Endung erhalten: Platon (68, 172, 210), Myron (81), Symeon (101), Konon (110, 192, 204, 207, 216), Solomon (149).

f) Unverändert bleibt: Miḡail (90; auch Miḡael [219]).

2. Bei den *Ortsnamen* ist die Sache schwieriger. Sie stehen in der griechischen Vorlage des Übersetzers im Genitiv und lassen – sofern sie weniger geläufig sind – den Nominativ nicht so leicht erkennen. Der Nominativ (oder der daraus ersichtliche Stamm) ist aber die Grundlage für die Ableitung der georgischen Form, nämlich des Genitivs (bei »substantivischer« Konstruktion) bzw. des Herkunftsnomens (bei »adjektivischer Konstruktion). Der Genitiv wird durch die Endung *-isa* (bei voraufgehendem Vokal: *-jsa*) bezeichnet, das Nomen gentile durch die Endung *-eli* (im Gen. plur., wie überall in unserer Liste: *-elt'a*). Diese Endungen werden an den Stamm angehängt. Dabei ist jedoch von der georgischen Form der Ortsnamen auszugehen. Bei den üblichen griechischen Endungen ergeben sie sich – wie in anderen Texten auch – folgendermaßen, wobei ich als Beispiele nur bekanntere Namen genommen habe:

a) Griechisch *-os* wird zu:

26 Schanidze, Grammatik § 35 g (S. 33).

27 Zur Wiedergabe des *s* durch *z* s. Schanidze ebda.



aa) *-i*, z.B. Korint'i, Limni (Λήμνος). Genitiv: Korint'isa (14), Limnisa (62).  
 bb) *-o*, z.B. Anazarbo, Kisamo, Lamp'sako. Genitiv: Anazarbojsa (25; im Griechischen adjektivisch), Kisamojsa (86). Herkunftsnomen: Lamp'sakoeli (60). An sich heißt es auch Ep'eso (Ἐφεσος), doch lautet das Nomen gentile Ep'eseli (11; schon Apg 19, 28.34).<sup>28</sup>

cc) *-u*, z.B. Parnasu. Genitiv: Parnasujsa (218).

b) Griechisch *-(i)on* wird zu:

aa) *-i*, z.B. Anemuri. Genitiv: Anemurisa (180).

bb) *-o*, z.B. Doryleo, Genitiv: Doryleojsa (181).

cc) *-a*, z.B. Ikonía. Herkunftsnomen: Ikonieli (32); im altgeorgischen Bibeltext heißt es Ikoneli<sup>29</sup>, im textus receptus dagegen Ikonieli.

c) Griechisch *-is* wird zu *-i*, z.B. Kostantinopoli, Stavropoli, Genitiv: Kostantinopolisa (3). Herkunftsnomen: Stavropoleli (31).

d) Die Formen auf *-(e)ia* bleiben an sich unverändert. Sie zeigen im Genitiv zum Teil noch den Stammendvokal *-j*<sup>30</sup>: Silyvriaj-sa (= Σηλυβρία, 47), A(n)-draniajsa (59), Maġnisiajsa (Apparat zu 83), Epip'aniasa (121), Koloniajsa (217) usw. Vielfach kommen aber auch die späteren Formen mit Wegfall des *a(j)* vor. Im Genitiv (mit der Endung *-isa*): Antiok'i-isa (5, 130, 165), Sevastiisa (22), Kratiisa (145), Irakliisa (146), Selevkiisa (209) usw. Als Herkunftsnomen: Alek'sandri-eli (4), Kesarieli (9), Nikomidieli (18), Selevkieli (26) usw., aber auch Antiok'eli (33).

e) Die Formen auf *-a* bleiben im Nominativ gleichfalls erhalten: Rabena (?; Ῥάβεννα »Ravenna«), Tyana, Ġangra, Edesa. Genitiv: Rabenisa. Herkunftsnomen: Tyaneli (27), Ġangreli (28), Edeseli (64).

Die folgenden Fälle sind wohl unregelmäßig: Ἀγκυρία wird zu Ankyria, Genitiv: Ankyri-isa (171), Herkunftsnomen: Ankyri-eli. Auch bei Νύσσα wird ein *i* eingeschoben: Nysia, Genitiv: Nysi-isa (66). Νικαία erscheint als Nikia (aber auch Nikea), Herkunftsnomen: Niki-eli (19).

f) Griechisch *-ē* und wohl auch andere Endungen werden zu *i*, z.B. Ἡρόμι (Pergi, Mitylini. Genitiv: Hromisa (2), Pergisa (34), Mitylinisa (45).

g) Vokalloos endende Namen erhalten im Nominativ ebenfalls *-i* als Endung: Ἡλκιδόνι. Herkunftsnomen: Halkidoneli (20).

Dieses System hat der Übersetzer allerdings nicht durchhalten können, weil schon ihm – wie auch uns heute – manche Namen nicht geläufig waren und er

28 Die neutestamentlichen Namensformen lassen sich bequem dem Index der Eigennamen bei J. Molitor, Glossarium Ibericum in quattuor Evangelia et Actus Apostolorum, Louvain 1962, 1963 (= CSCO 228, 237) 423-452 entnehmen.

29 S. Molitor aaO 433.

30 Schanidze, Grammatik § 53 b (S. 47). Sie unterscheiden sich damit aber zumindest in der Form nicht von den auf *-o* oder *-u* auslautenden Namen, die im Genitiv ebenfalls die Endung *-jsa* haben.

deshalb Schwierigkeiten hatte, sie richtig ins Georgische umzusetzen. Eine ganze Reihe von Mißverständnissen ist mit Händen zu greifen:

Tiberias (in Palästina) erscheint im Genitiv Τιβεραύδος (70). Der Übersetzer rechnete das  $\delta$  der Endung offenbar zum Stamm und bildete daraus Tiveriad-isa.

Magnesia am Maiandros (73) erscheint im Genitiv der Bewohner als Μαγνήτων, daraus wird georgisch Magnito-eli; konsequent wäre Magnisi-eli. Die richtige Form im Genitiv kommt aber auch vor. Der zweite Ort gleichen Namens in Asia steht in der Liste im Genitiv (Μαγνησίας), woraus georgisch Magnisiaj-sa (so im Apparat) wird.

Kolōneia (111) findet sich als Κολωνεάτων (»Bewohner von Kolōneia«), das wird georgisch Koloneat-eli (statt Koloni-eli). Die gleiche Reihe läßt sich aufstellen bei Zēla (117): Ζήλων, georgisch Zilon-isa.

Es ließen sich noch zahlreiche weitere Beispiele anführen, bei denen der georgische Übersetzer an die Endung -ων, an das -ω dieser Endung oder an einer anderen Stelle am Ende des Namens einfach die georgischen Endungen -isa oder -eli anhängte. Bei fehlerhaft überlieferten Namen (davon gibt es eine ganze Reihe, wie die Edition Ohmes zeigt) und bei ihm unbekannten Orten blieb ihm auch gar nichts anderes übrig.

#### D) Mögliche Verbesserungen der georgischen Ausgabe

Die Herausgeber des georgischen Textes haben in der Regel die Handschrift A-76 des Handschrifteninstituts in Tbilisi (12. Jh.) zugrundegelegt (Sigue: A) und die Varianten von sieben älteren Textzeugen im Apparat vermerkt.<sup>31</sup> Ein Vergleich mit der griechischen Liste zeigt jedoch, daß mehrfach vor allem die ebenfalls aus dem 12. Jh. stammende Handschrift A-124 derselben Sammlung (Sigue C) die besseren Lesarten hat, weil sie mit der (wenn auch manchmal fehlerhaften) griechischen Vorlage besser übereinstimmt. Mehrfach müßte der Text – über die in der Ausgabe berücksichtigten Fälle hinaus<sup>32</sup> – nach der Handschrift C verbessert werden. Das gilt besonders für die Ortsnamen, während die meist gebräuchlichen Personennamen natürlich weniger Varianten aufweisen. Bereits am Anfang zeigt sich, daß C vorzuziehen ist. Die Überschrift ist in allen georgischen Handschriften zunächst etwas ausführlicher als im Griechischen: »Bezeugende Unterschriften für die Kanones dieser heiligen Synode.« Nur C hat den

31 S. 81 Einleitung der Ausgabe. Beschreibung der acht benutzten Handschriften: 83-91.

32 Mit Recht nicht in den Text aufgenommen wurden in der Ausgabe – abgesehen von offensichtlichen Verschreibungen – u. a. folgende Lesarten der Hs. A (und anderer): Nr. 11 (Ephesos): ღოდ ქალქის = μεγαλοπόλεως (so: ABDF; richtig: ღელაქალქის = μητροπόλεως), Nr. 143: statt »Phokas« haben alle Hss. (außer C) fälschlich »Lukas«. Die Grundsätze der Herausgeber sind nicht ganz klar.

anschließenden Vermerk 'Ο Βασιλεὺς διὰ κινναβάρεως (»mit Zinnober«, »mit Purpurtinte«) bewahrt: მგეგმან სიბგჳროსა. Folgende Lesarten sind noch hervorzuheben:

### 1. Personennamen:

Nr.	Griechischer Text:	Georgische Ausgabe:	Andere georg. Handschriften:
55	Μάμαλος	Mamailos	C: Mamalos
71	Ζωητός	Zotikos (wie Nr. 80)	BCEFG: Zoitos
156	Ζήμαρχος	Zimarḥ	C: Ziamarḥ (lies: Zimarḥ)
171	Κήρυκος	Kyrikos	BCEFG: Kirykos
227	Μαριανός	Marinos	C: Marianos

### 2. Ortsnamen (im Genitiv):

Nr.	Griechischer Text:	Georgische Ausgabe:	Andere georg. Handschriften:
3	νέας Ῥώμης	fehlt	BEGH: vorhanden ( <i>ablisa Hromisa</i> )
32	Λυκαόνων	Likanonisa	C: Lykaonisa
59	Ἀδρανείας	Andranianisa	C: Adraniaisa
71	Χριστουπόλεως	Ḥaritopolisa	C: Ḥristopolisa
94	Μαιονιτῶν πόλεως	Menitopolisa	C: Meonitopolisa
130	Ἀντιόχης <sup>33</sup>	Antioκ'iisa	C: Antiok'isa <sup>34</sup>
163	Βλαβονδῶν <sup>35</sup>	Vlaondonisa	C: Vlavondonisa
164	Ῥλαρίμων	Iylarimonisa	C: Ylarimonisa
173	Κάδων	Kadun	EG: Kadon; C: Kadod
175	Ἀκολωνείας <sup>33</sup>	Akoliniisa	CEG: Akoloniisa
178	Αἰζιανῶν	Ezeniojsa	BCEFGH: Ezianojsa
179	Σομβοῦ <sup>35</sup>	Somvoisa	BCEGH: Sombujsa
191	Ἀμελανδῶν (u.ä.) <sup>35</sup>	Aneenandojsa	C: Aneilandojsa ( <i>l</i> statt <i>m</i> !)
211	Λαγηνῶν	Lagyneojisa	C: Lagineojisa
214	Εὐδοκιάδος	Evdukiadojsa	C: Evdokiadojsa

### 3. Sonstiges:

Nr.	Griechischer Text:	Georgische Ausgabe:	Andere georg. Handschriften:
15	μητροπόλεως τῆς ... νήσου	der Metropolis und der Insel	C läßt <i>und</i> aus
90	Πόλεως Ἀσπάνης	πόλεως fehlt	C: πόλεως vorhanden ( <i>kalakisa</i> )

33 So alle griechischen Handschriften.

34 Die Lesart in C leitet sich wohl von Ἀντιοχίης ab, die der Ausgabe entspricht eher Ἀντιόχεια.

35 So mehrere griechische Handschriften (s. Apparat), zu denen auch die Vorlage für die georgische Übersetzung gehören muß.

## E) Zusammenfassung

Die georgische Bischofsliste des Trullanums ist, was die Anzahl der Väter und die Vollständigkeit des Textes anbelangt, den besten erhaltenen griechischen Textzeugen ebenbürtig. Die Übersetzung ist wörtlich, jedoch hat sich der Übersetzer bemüht, bei den im Griechischen ganz schematischen Provinzangaben im Ausdruck abzuwechseln. Die Vorlage des Georgiers gehört zu Ohmes Hyparchetypus βδ, der georgische Text ist teilweise besser als die Handschriften dieser Gruppe, zum Teil bietet er aber auch schlechtere Lesarten. Insgesamt führt er nirgendwo zu einem Text, welcher dem der Ausgabe Ohmes vorzuziehen wäre. Die Umsetzung der griechischen Buchstaben ins Georgische bei den Eigennamen ist problemlos. Die meist allgemein bekannten Personennamen sind fast ausnahmslos richtig wiedergegeben. Größere Schwierigkeiten hatte der Übersetzer aber bei den Ortsnamen. Sie stehen im Griechischen im Genitiv, so daß – vor allem bei unbekannten Namen – der Nominativ und damit die Grundlage für die georgischen Formen oft schwer festzustellen ist. Der Übersetzer kannte offenbar viele der Namen nicht, zumal er manche schon entstellt vorfand, und behalf sich damit, daß er die georgischen Endungen irgendwo anhängte. Ein Vergleich mit dem griechischen Text zeigt, daß die georgische Handschrift A, welche die Herausgeber in der Regel ihrer Ausgabe zugrundegelegt haben, mehrfach gegenüber der Handschrift C die schlechteren Lesarten bietet.

Wachtang Djobadze

## A Brief Survey of the Monastery of St. George in H̄antz'a

### 1. The "Life of Grigol H̄antz'eli" as a Source for the Study of Monasteries of Tao-Klarjet'i

#### Introduction

Since the early 1960s the interest of art historians in the monasteries of the historic Georgian lands of Tao-Klarjet'i and Šavšet'i has been reactivated and is gradually increasing. However, most scholars seem to be attracted mainly to the large-scale churches and cathedrals built or rebuilt in the course of the tenth and eleventh centuries. Little attention has been paid to the earlier monasteries built or inaugurated at the end of the eighth and the beginning of the ninth century by the tireless, enthusiastic, and long-lived pioneer Grigol H̄antz'eli, who arrived in Klarjet'i around 782, where he remained until his death in 861. Under adverse conditions he, almost single-handedly, began the construction of monasteries in a desolate land, devastated by the punitive raids of Marwan II Ibn-Muhammad in 736-738 and the cholera epidemic thereafter.<sup>1</sup>

The biography of Grigol H̄antz'eli was written in 951 by Merčule, the renowned man of letters.<sup>2</sup> It contains the most extensive and detailed account of almost every aspect of monastic and secular life in Klarjet'i from the end of the eighth up to the middle of the tenth century found in any source. Merčule, being

1 *K'art'lis čovreba*, ed. S. Kauḥōišvili, vol. 1 (Tbilisi, 1955), 233-239, especially 239<sub>11-12</sub>: 376<sub>19-23</sub>: *Life* (see note 2): 257<sub>9-11</sub>.

2 This work was rediscovered by N. Marr in 1902 in the Patriarchal library in Jerusalem and subsequently published along with a Russian translation: *Giorgij Merčul. Žitie sviatogo Grigorija Khanzijskogo, s dnevníkom poezdki v Šavšiju i Klardziju* [Giorgi Merčule, Life of the holy Grigol of H̄antz'a amended by the diary of the journey in Šavšet'i and Klarjet'i]. *Teksty i raziskanija po armjanogruzinskoi filologii*, vol. 7 (St. Petersburg, 1911); Latin translation by P. Peeters, *Analecta Bollandiana* 36-37 (1917-1919 [1923]): 207-309. Our quotation from the *Life of Grigol H̄antz'eli* derives from the revised edition of the *vita* by I. Abuladze, *Šromaj da mogua-c'ebaj girsad chorebisai c'midisa da netarisa mamisa čuenisa Grigolisi arḥimadritisaj H̄antz'isa da Šatberdisa aḡmašeneblisai, da mist'ana ḥsenebaj mravalt'a mamat'a netart'ai* published in *Dzveli K'art'uli aḡiograf'iuli literaturis dzeglebi* (Monuments of ancient Georgian hagiographic literature), ed. 1. Abuladze, vol 1 [Tbilisi, 1963], 248-319, hereafter cited as *Life*. The portion from Marr's Russian translation was translated by D.M. Lang into English, *Lives and Legends of the Georgian Saints* (London, 1956), 135-153.

one of the brothers in Grigol's main monastery in Hantz'a and well endowed with literary as well as jurisprudential skills, appear to be a reliable authority, who was well acquainted not only with the events taking place in Hantz'a and in the monasteries of the neighborhood, but also with those at the court of Klarjet'i. Indeed, his biography of Grigol Hantz'eli is one of the most outstanding monuments of Georgian hagiographic literature and is a reliable historical source as well, skillfully illuminating the various aspects and events of monastic and secular establishments: 1. the selection and preparation of sites for the construction of monasteries and the building process itself; 2. the gradual development of the monastic colonization in Klarjet'i; 3. the significance of the monastic institution; 4. a clear formulation of theological canonical concepts; 5. the cooperation between secular authorities and the monastery, and 6. the sociopolitical aspects involved.

The purpose of this paper is to discuss briefly some of the above mentioned aspects of Merčule's biographic work which will facilitate the understanding of the essence of the monastic institution and the surviving architectural monuments themselves, particularly Hantz'a, and to discuss briefly my fieldwork there which, I hope, will complement Merčule's *Life of Grigol Hantz'eli*.

### Establishment of the Monastery

In approximately A.D. 782 when the blessed Grigol secretly fled to Klarjet'i in the company of three friends from K'art'li, which at that time was occupied by the Arabs, he arrived in the monastery of Saint John the Baptist in Opiza. Grigol soon decided to initiate his extensive monastic colonization and began by seeking a suitable location for the construction of his monastery, not an easy task in the mountainous region of Klarjet'i. Some of these difficulties are described in his *Life*:

"This solitary spot is well balanced by nature: for a man will be neither burnt by scorching heat, nor be discomforted by exceeding cold there. Because it is distinct from its neighboring land by being dry, untorrid, and exposed to the sun, the soles of man's feet will never be muddied while walking. The water is good and wood is plentiful. The sandy ground grows countless tall, dense forests and from them spring tasty waters: and thus God has endowed this land with a joyful nature. And it is pathless and inaccessible for those leading a worldly life, because the dwellings of these monks are located on the rugged high mountains, surrounded by gorges and waters flowing down from the frightening heights, but there is no pasture to be mown, nor wheat fields to be ploughed, and therefore food is brought on the backs of donkeys with great difficulty. Yet there is wine, which has been planted by the brethren with utmost toil and hardship, and there are also orchards, but the herbs of the fields

are abundant, and with all this, the hearts of these monks are fearless against the trepidations caused by unbelievers and non-Christians, and in the face of all kinds of troubles resulting from the animosity between the wordly rulers. And in this completely peaceful manner they exist in this place and glorify Christ."<sup>3</sup>

Another paragraph reveals that despite numerous attractions, H̄antz'a did not have all the requirements necessary for the existence of a monastery, and one of its shortcomings was the lack of arable land.<sup>4</sup> Still the decision was made to build there.

Prayers were pronounced, the psalms of David (89:1-2, 65:11-13, 90:16-17, 121, 124:8) were chanted by the brothers, the sign of the cross was made on the spot designated for construction, and work began at once. First a wooden church was built, then monks' cells, and finally Grigol's own dwelling and a large hall to serve as a refectory, parts of which are still preserved (pl. 1, fig. 2).<sup>5</sup> But the wooden church built toward the end of the eighth century must have disappeared in Grigol's lifetime since, roughly two decades later, before the death of Ašot Kuropalates in 826, it became necessary to build a new church, this time a masonry one.<sup>6</sup>

The success of Ašot I Kuropalates, in reestablishing the Georgian kingdom by acquiring or conquering territories under Byzantine patronage contributed greatly to the improvement of general conditions and seems to have attracted an increasing number of immigrants fleeing from Arab occupation. Consequently the number of monks in the monastery of H̄antz'a must have increased, and some sixty years later, after Grigol's death, the necessity arose to build a new, second masonry church dedicated to St. George (pl. 1, fig. 2). This last building period, inaugurated by Ašot Kuḥi (896-918), was completed only by his nephew Gurgēn († 941).

An inquiry into the circumstances under which the three major building activities were carried out in H̄antz'a leads to instructive results: The first church was built, without any outside help, by the monks themselves under great hardship with rudimentary tools and unskilled masons, both provided by the

3 *Life*, 269<sup>7-42</sup>.

4 *Life*, 262<sup>32-38</sup>. In fact the scarcity of land seems to have been the cause of lengthy disputes among the monasteries. In one instance the dispute between the monastery of Opiza and the neighboring Midsnazoroi over the definition of the boundaries of arable land reached such magnitude that it required the intervention of King Bagrat IV (1027-72): see E. T'akaišvili, *Sak'art'velos sidzveleni* (Antiquities of Georgia), vol. 2 (1909), 1-5. It is instructive to note that in dealing with this complex matter, not only were the necessary documents brought into court, but also the "icons of the holy apostles Peter and Paul and the relics of the holy apostle Bartholomew", which were used to strengthen the oath and to confirm the authenticity of the charters presented: see M. Surguladze, "Iuridilul mtkicebat'a ori saḥe mep'et'a siglebis miḥedvit'" (Two concepts of a jurisprudential act pertaining to ruler's charters), *Mravalt'avi* 8 (1980): 31-33.

5 *Life*, 256<sup>27-40</sup>, 257<sup>1-11</sup>.

6 *Life*, 261<sup>20-24</sup>.



pl. 1 General View of the Monastery, Looking Northeast.



brothers of the monastery of Opiza. This was perfectly compatible with the extreme difficulties that the newly arrived monks and secular authorities encountered in the desolate area. Nevertheless, early in the administration of Ašot Kuropalates, the economy of the country must have improved, as the construction of the second and third church in Ȩanzt'a and the gradual establishment of eleven more monasteries seem to imply.

### Patronage and Cooperation between the Monastery and Secular Authority

A task of such magnitude could not have been carried out without material support from the secular authorities of Klarjet'i. A description of the construction of the first masonry church in Ȩanzt'a indicates that it was accomplished through the patronage of the local nobleman. Gabriel Dap'ančuli, who not only endowed Grigol with generous donations but assigned him his own master masons.<sup>7</sup> This provides us with the first example that demonstrates the close cooperation and material support extended by a secular landlord to a monastic community in Klarjet'i. But it appears that Dap'ančuli's benevolence was not gratuitous, as revealed in the following benefactor's address to Grigol Ȩanzt'eli.

"Now we possess the material wealth and you possess the spiritual wealth. We shall blend these with each other. You shall let us partake in your holy prayers in this life and thereafter, and after our death honor us by burying our bones with your bones, and by establishing in your monastery our commemoration for eternity, and we solemnly swear to you, we in our lifetime and our children from generation to generation, to protect the brothers and your monastery forever from hardship."<sup>8</sup>

Indeed, Merčule adds that in accordance with this agreement the males of the Dap'ančuli family, buried in Ȩanzt'a, were still commemorated in their prayers up to that day. A similar agreement was reached during the construction of a nunnery at Gunat'le by the salvation-seeking Dap'ančuli for the female members of his family, who found their eternal resting place there.<sup>9</sup>

On another occasion Ašot I Kuropalates, hearing about the lack of fertile land, donated a large estate, including Šatberdi, to the rapidly expanding monastery of Ȩanzt'a. Patronage toward the monks was continued after Ašot's death († 826). When Grigol decided to build a monastery in Šatberdi as a dependency of Ȩanzt'a, Ašot's son, Bagrat Kuropalates (826-878), granted him additional estates and all the essentials that were needed for the construction of that monas-

7 *Life*, 260<sub>24-26</sub>.

8 *Life*, 260<sub>4-9</sub>.

9 *Life*, 260<sub>10-23</sub>.

tery.<sup>10</sup> Likewise, the second masonry church at Hanzt'a was built with the material aid of Ašot Kuhi (896-918), who "overwhelmed the monastery with abundant donations and after his death was buried there."<sup>11</sup>

Cooperation between the state and the monastery continued inasmuch as Ašot I, Grigol Hanzt'eli's contemporary and the towering figure of his time, must have realized that the restoration of statehood was possible not only through his political success but also by fostering monasteries, which became the centers of learning and absorption of Byzantine culture.

Mutual respect between state and church was also reflected in the ideological sphere. A dialogue between Ašot and Grigol records Grigol as saying, "Since you, the kings, are empowered by God to govern our country, in the same way divine benevolence shall reflect your rule upon us."<sup>12</sup> Ašot's response thus praises Grigol: "To the kings of Israel God sent from time to time prophets, to bring them glory and to defend the law, to help the believers and denounce the infidels. In the same way God has made you eminent in our time to bring glory to Christians and to constantly intercede for us before Christ and His saints."<sup>13</sup> Thereupon Grigol replied, "Monarch, you who are called the son of the prophet David, and anointed by God, may Christ the God confirm you in the inheritance of David's kingdom and virtues. Therefore I make this pronouncement: May the rule of your children and their seed never be removed from this land for all time, but may they stand firmer than immovable rocks and mountain, and be glorified forever."<sup>14</sup>

This sacred formula of the divine derivation of the Georgian rulers, which simultaneously we encounter in Constantine Pophyrogenitus<sup>15</sup>, and which may have been employed sporadically before, represents the final redaction of the ideological foundation for the ruling house of Bagratians's claim to be the most ancient and most authentic dynasty in the world, and should be ascribed to Grigol Hanzt'eli.

The striving to reestablish the ancient concept of a ruler's divine derivation as formulated by Grigol Hanzt'eli is reflected also in assimilating the ruler's secular residence – his palace – to a sacral structure, a church. For instance, the Georgian term *tadzari*, which since the fifth century A.D. has been applied to the palaces of sovereigns, or residences of the upper aristocracy in Georgian litera-

<sup>10</sup> *Life*, 273<sub>9-10</sub>, 37, 38.

<sup>11</sup> *Life*, 277<sub>12-14</sub>.

<sup>12</sup> *Life*, 266<sub>10-12</sub>.

<sup>13</sup> *Life*, 262<sub>20-25</sub>.

<sup>14</sup> *Life*, 262<sub>25-31</sub>.

<sup>15</sup> *De Cer*, chap. 45.

ture, as in the "Martyrdom of St. Šušanik" by Curtaveli<sup>16</sup> and even in Merčule's biography of Hanzt'eli<sup>17</sup>, gradually comes to be used to denote a church.<sup>18</sup>

### Building Process and Materials

Merčule provides us with abundant information concerning the building process of the monasteries and materials used. As we see in Hanzt'a, Parehu<sup>54t'a</sup>, and elsewhere, the monasteries of Klarjet'i were built on specially levelled platforms generally located on the sunny southern slopes of the steep mountains, their forms and dimensions being determined by topographical exigencies. The preparation of these platforms was extremely difficult, and the biographer of Grigol has the following to say in this regard: "Arsen, the prior of the monastery, began with the construction of a beautiful new church on the declivity of a very steep, craggy mountain which was levelled off by using stone and firm mortar with such long and hard labor that after the platform was levelled and the buttressing wall was built, it seemed as if the construction of the church itself had been completed."<sup>19</sup>

Our survey proves the quotation to be true and, at the same time, reveals that the space between the declivity and the retaining wall was not completely filled with soil (*infra* pp. 157, 160).

In examining the technique of construction one can distinguish two distinct building periods. The first, encompassing the end of the eighth century and the ninth century, is characterized by the use of large, uneven or roughly squared blocks including boulders which are often set in uneven courses with a minimal amount of mortar and frequent fillings. In all instances, the poured core between the external and internal faces of the wall is minimal.

In the second period the size of the block is standardized (ca. 0,25×0,30 m) and set in mortar in strictly even courses. In some instances the faces of the blocks are smoothed, perfectly squared, and fitted with such accuracy that the mortar between the margins is invisible.<sup>20</sup> All this points to the rapidly improving economic conditions in the principality of Klarjet'i as well as to the perfection attained in masonry skills. Indeed, in this period appear such renowned master masons as Amona, the builder of the last church in Hanzt'a, who is praised by the prior of this monastery as the "builder with wisdom". But not all

16 Abuladze, *Dzeglebi* 1: 16<sub>14-19</sub>, 17<sub>1-2</sub>, referring to the palace of high state functionaries.

17 *Life*, 262<sub>4</sub>, referring to Ašot's palace; and 270<sub>11</sub>, referring to the residence of the feudal lord.

18 On this material see also I. Djavahišvili, *Masalebi K'art'veli eris materialuri kulturis istoriisat'vis mšeneblobis ḡelovneba dzvel sak'art'veloši* (Materials for the History of Material Culture of the Georgian Nation: vol. 1, The Art of Construction in Ancient Georgia [Tbilisi, 1948]), 13, 74.

19 *Life*, 277<sub>4-7</sub>.

20 This is particularly applicable to the south wall of the church in Hanzt'a (pl. 2) and the drum (pl. 10).

of the materials were provided by the surroundings of the monasteries. In Hantz'a the lime and even the stones, which were purchased by the builders by weight<sup>21</sup>, were brought from "faraway places" on barely accessible, precipitous trails on the backs of men, rather than by using sleds or pack animals, as one would expect.

### Conditions and Monastic Life

We also get a glimpse of the brethren's everyday life in Hantz'a. Strict regulations were indeed observed, and on this account we read: "In those days of our blessed father, Grigol, the rules for his disciples as well as for himself were very severe. In the monk's cells were small bedsteads with a minimum of bedding and just one water jug in each. They had no other luxury in the way of eating or drinking apart from what they ate at the common table, and this was all they had to live on. Many of them did not drink any wine at all, while those who did, partook of it in strict moderation.<sup>22</sup> There were no chimneys in the cells, because no fires were lit. Nor did they light candles at night.<sup>22a</sup> Yet the night was spent chanting psalms and the day in constant reading of books and in prayer. As David says: 'Yet the Lord will command his loving kindness in the daytime, and in the night his song shall be with me' (Ps. 41:8).

The monks also performed charitable duties which included maintaining an orphanage, and consoling and providing alms for the needy. A certain amount of goods called "share for the poor" was designated for distribution among the indigent, because, as Grigol would say, nobody cares for the poor except Christ.<sup>23</sup>

Grigol was known as a strict, unswerving autocrat and moralist. On one occasion, when Ašot Kuropalates introduced a concubine into his castle with whom he committed adultery, Grigol became greatly upset, severely rebuking the sovereign and persuading the woman to leave Ašot and enter a nunnery. Grigol interfered in Ašot's personal life to such an extent that the king eventually

21 *Life*, 277<sup>7-11</sup>.

22 *Life*, 266<sup>37-40</sup>, 267<sup>1-7</sup>. See also 294<sup>12-14</sup>, 275<sup>21-23</sup>, 253<sup>11-23</sup>. During Lent Grigol himself ate only a little raw cabbage, and on ordinary days he lived on a little bread and water. He never touched wine from his childhood days on (*Life*, 267<sup>8-12</sup>, see also 284<sup>23-28</sup>). Restraint from taking nourishment is attested also in the "Life and Activities of Ioane and Euthime" written by Giorgi Athonite in 1042-44. Here we are told that customarily on Mondays, Wednesdays, and Fridays, Euthime ingested only a little bread and water, and during the rest of the week he partook of the meals in the refectory. See Abuladze, *Dzeglebi*, vol. 2, (1967) 74<sup>13-14</sup>.

22a *Life* 294<sup>13, 14</sup>. Toward the end of the tenth century the same restriction was practiced in the Iviron monastery on Athos, where only the scribes were allowed to buy oil to light their lamps at night for reading and copying manuscripts (I. Abuladze, *Dzeglebi* II. 79<sup>8-11</sup>.)

23 *Life*, 276<sup>11-24</sup>.

became aware of this shameful conduct and ruefully said, "Happy is the man who is no longer alive."<sup>24</sup>

### Importation of Sacral Objects

Sacral object and regulations were, of course, needed for the proper functioning of the monastery, and these had to be imported from the holy places in Syria, Palestine, and Constantinople. Once Grigol journeyed with his cousin Saba to Constantinople, where they worshipped and prayed in all the sacred shrines. Returning to Hanzt'a he brought numerous holy relics, icons, and a variety of *eulogia*.<sup>25</sup> The church council that was called together in Javaḥet'i from 845 to 850 by Guaram Mamp'ali suggests that not only icons, manuscripts, and other holy objects were imported from Constantinople to Klarjet'i but also new, progressive ideas<sup>26</sup> attesting to an eagerness to transplant from the famous localities of Greece exemplary customs compatible with Christian teaching.

On another occasion Grigol asked a friend who was travelling to Jerusalem to copy for him the *typicon* in the lavra of the Holy Sabas<sup>27</sup>, which he eventually had adapted for his own monastery.

### Learning and Literary Activities

Learning and literary activities in eighth- and ninth-century Klarjet'i were, naturally, exclusively associated with the local monasteries. In the school of Hanzt'a, for instance, the brothers were taught conduct and general behavior as well as the psalms of David, which had to be chanted according to strict rules. They also learned foreign languages (Greek and Aramaic), theological and secular literature, and philosophy.

Already at the very outset literary activities were cultivated. Original works were written in their scriptoria and various translations were made from Greek, Syrian, and Arabic literature. Some of them are lost and we know of their existence only through such literary sources as the "Teachings, Wonders, and Miracles" of Mik'el Pareḥeli (founder of the monastery of Pareḥt'a) written by his disciples toward the end of the ninth century. Other manuscripts such as the

24 *Life*, 296<sub>6-43</sub>, 297<sub>1-41</sub>. On this account see also M. T'archnišvili, "Das Verhältnis von Kirche und Staat im Königreich Georgien." *OrChr* 39 (1955), 83-85.

25 *Life*, 266<sub>16-18</sub>; 265<sub>18-19</sub>. This is not an isolated example of the importation of holy objects. In the twenties of the eleventh century the Catholicos Melchisedek went to Constantinople before the Emperor of the Greeks, Basil II, who received him kindly, and gave him adornments for the church, icons, crosses, and priestly garments, and he [Melchisedek] returned to his country and parish. Kauḥčišvili, *K'art'lis ḥovreba* I:282<sub>10, 15-18</sub>, 294<sub>1-3</sub>.

26 *Life*, 289<sub>28-33</sub>.

27 *Life*, 264<sub>7-22</sub>, 265<sub>26-31</sub>.

“Mravalt’avi”, which contains fifty-two different works and was copied by Grigol Hanzt’eli’s student Makari in 864, are now preserved in Sinai.<sup>28</sup> Hanzt’eli himself wrote a *menaion* as well as a number of hymnographic works. Merčule’s biography of Grigol was written in Hanzt’a, and in Šatberdi, also built by Grigol Hanzt’eli, Sop’ron Šatberdeli wrote the *Adiši* Gospels in 897.

Without a doubt the scriptoria of the monasteries of Klarjet’i played a significant role in the regeneration of learning and in the transition of Hellenic culture into Georgia.

## 2. Archaeological Evidence

According to Merčule, among the monasteries built by Grigol Hanzt’eli, Hanzt’a is – aside from Opiza – the oldest, largest, and perhaps, culturally most significant, since it was the seat of Hanzt’eli himself. Like most of the monasteries in this area, it is located on a high plateau among steep mountains, above the old road on the right side of the Imerhev River. The monastery can be reached on foot in two to three hours on a stretch of the old road which reaches from Šavset’i through Opiza, Jmerki, Doliskana, Sveti, and perhaps beyond Mamac’minda (fig. 1). A short cut leading straight up from the Imerhev River and the modern road is more difficult, but the distance is shortened by more than half.

Merčule describes the site of the monastery in amazingly accurate terms (supra pp. 146, 147). We are told that upon his arrival in Klarjet’i, Grigol Hanzt’eli established himself in the monastery of Opiza, undertook a search for a suitable place to build his own monastery, and shortly thereafter began with the construction. In the course of his lifetime he built a wooden (timber) church which was later replaced with a masonry one.

Some of the partly preserved structures built during Hanzt’eli’s life are: the circuit walls, the refectory, some cells for monks, and an oratory outside of the monastic enclosure. To the buildings added after Hanzt’eli’s death belong the circuit walls on the east and north side, the second masonry church dedicated to St. George, the bell tower, and some chapels outside the circuit walls. Below we offer a brief survey of these monuments.

28 G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinai*, CSCO 165, Subsidia 9 (1956), nr. 33, 85-97, which contains the testament of Makari (fols. 273<sup>v</sup>-275<sup>r</sup>).

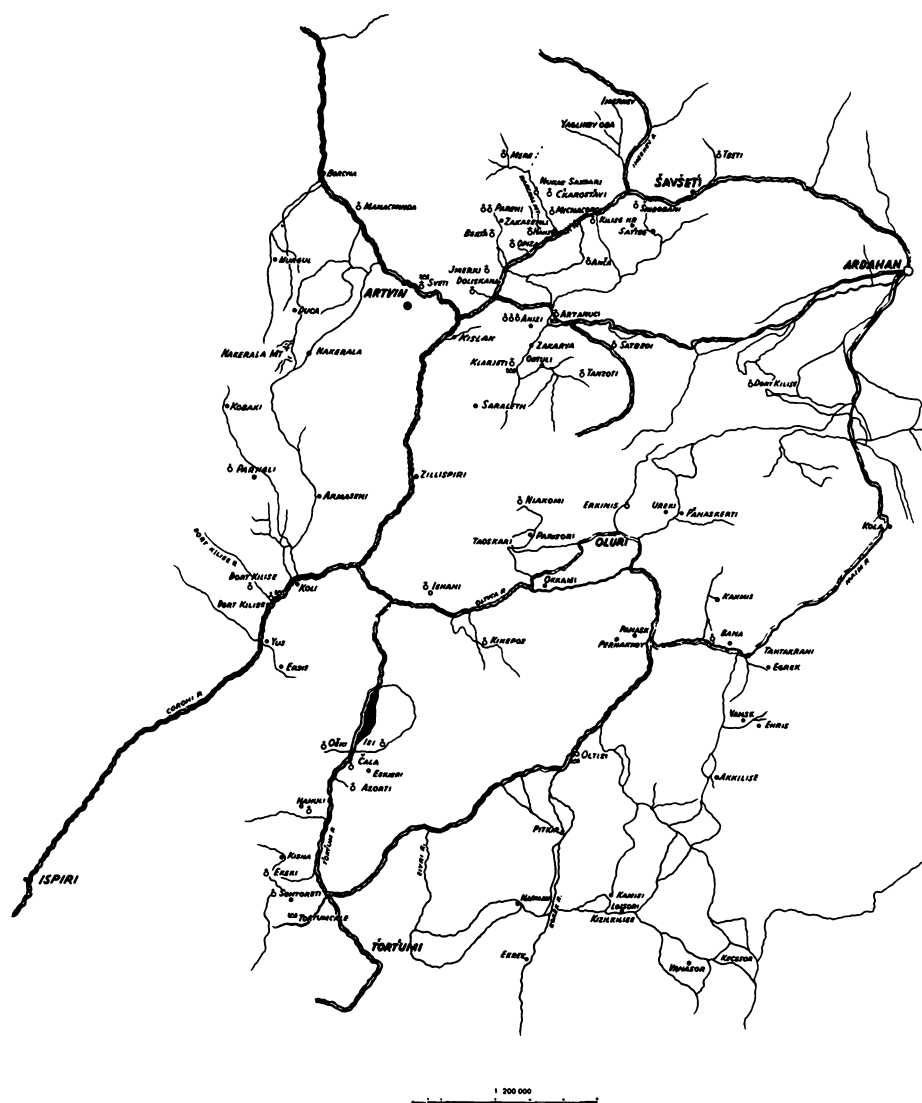


fig. 1 Topographic Map of the Western Regions of Tao-Klarjet Šavšet'i.

### The Circuit Walls of the Monastery

We are told by Merčule that the most difficult task in building the monastery in Hanzt'a was the levelling of the steep mountain slope (*supra* p. 151). This included the construction of retaining circuit walls, still in existence in their original form on the east and south (fig. 2, pls. 1,2). They are 38.40 m. long on the east-west and 51.15 m. on the north-south axis. 20.00 m. of which must have been added later. The middle part of the east wall is supported by a 4.05 m. wide and 2.15 m. thick buttressing pier. The walls are best preserved on the east and south sides, where their height reaches up from six to eight meters. Built of roughly cut and not always squared large blocks and boulders with frequent fillings, the walls have a core of rubble between the exterior and interior shell that is less than one third of the wall's total thickness, which varies from 1.17 to 1.36 meters. Upon the rubble mortar was poured, but so sparingly that some of the rocks are not anchored to the facing stones.

These structural characteristics reflect precisely the numerous hardships and shortcomings which Hanzt'eli and his disciples encountered in their inhospitable surroundings, devastated by Muslim intrusions and by the plague which decimated the country.

### The Refectory

The lowest-lying area of the monastery is its southeast corner. It is occupied by a 17.55 m. long and 12.14 m. wide hall, evenly divided into two halves by four evenly spaced piers (cruciform in plan) in its east-west axis. The piers and arches are now gone, but all profiled brackets originally carrying the transverse arches are preserved. The hall is provided with two parallel-sided 1.30 m. wide windows on the east (fig. 2, pl. 3) and three embrasured windows on the west (ext. w. 0.50 m., int. w. from 1.20 to 1.30 m.). No pilasters or wall piers were employed, and the transverse arches thrown from the crossarms, evidently carried by profiled brackets, are still *in situ*. Preserved also are the springings of the barrel vaults and part of both gables on the east side (pl. 3). All architectural elements are characteristic for this region from the end of the eighth to the middle of the tenth century.

This hall is bonded with the circuit wall and displays the same structural characteristic. It is accessible only from the north by two arched doors, respectively 1.06 m. and 1.70 m. wide. The second door, which is not shown on our plan (pl. 3), is pierced at a distance of 2.45 m. from the northeast corner. The first door leads to the court of the monastery while the second connects to the monks' cells.

In the west wall, now overgrown with lush vegetation, there must have been a



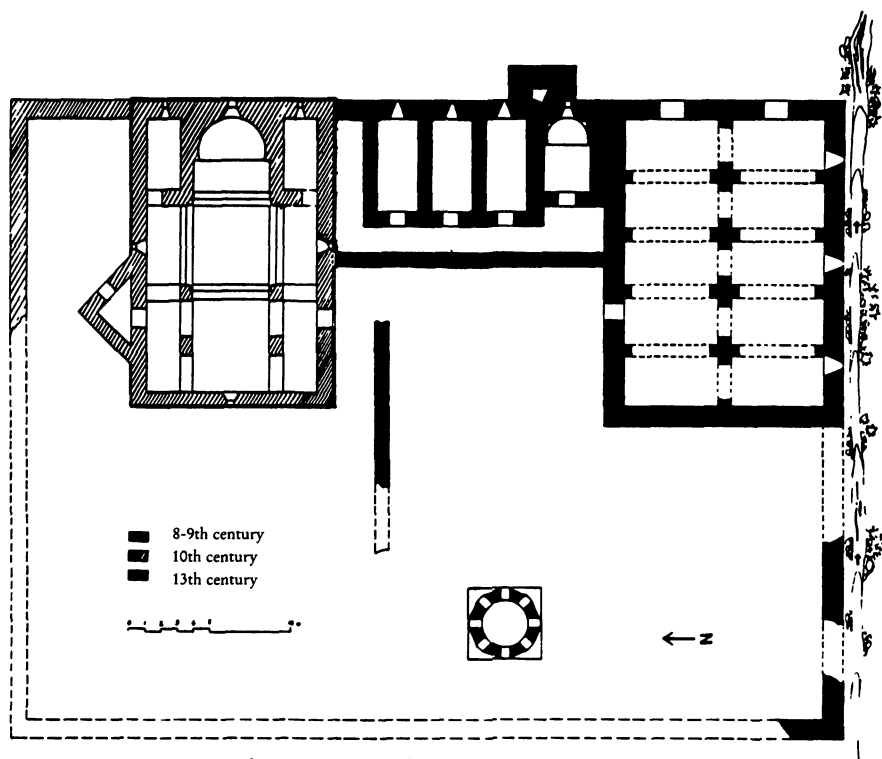
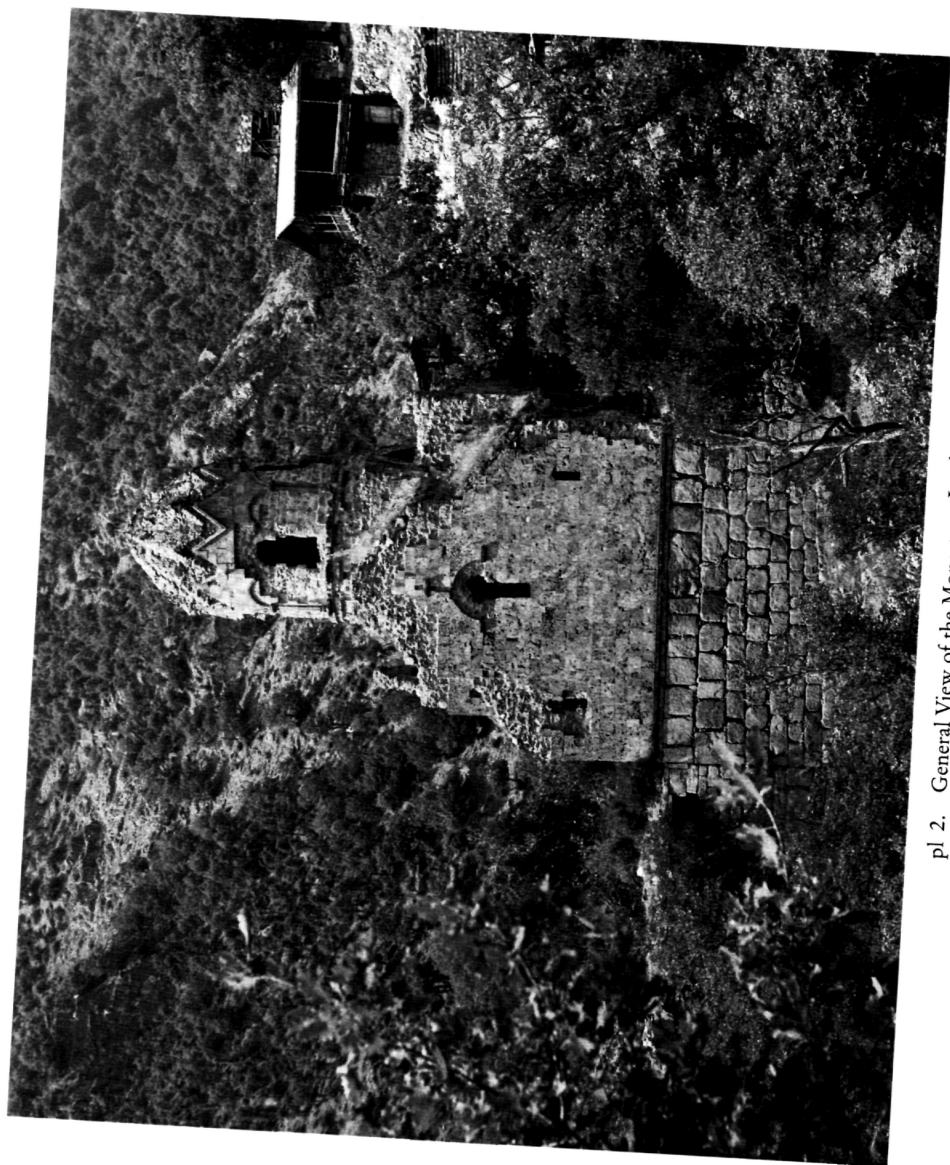


fig 2. General Plan of Hanzt'a Monastery.

doorway connecting the refectory to the kitchen, whose location has never been recorded. One would suspect that it was west of the refectory near the creek flowing along the south retaining wall.

It should be mentioned that in the southwest corner of the hall a sizable barrel-vaulted cellar is seen below its flagstone pavement. It could have been used for storage or for a similar purpose. This subterranean cellar, parts of which I traced along the east retaining wall, indicates that the levelling of the slope, which according to Merčule<sup>29</sup> was accomplished with great toil, apparently was not carried throughout, since the south and east declivity had not been completely filled with earth. Instead, rudimentary barrel-vaulted rooms had been constructed along the retaining walls, not only facilitating the levelling of the

29 *Life*, 257<sub>1-7</sub>, 260<sub>29</sub>, 277<sub>5-6</sub>.



pl 2. General View of the Monastery. Looking West.



pl. 3 Refectory, Interior, Looking Northeast.

site, but also diminishing the outward thrust of the retaining walls, while simultaneously serving as storage rooms for the monastic community.

Our survey of the hall did not reveal, nor was it expected to reveal, any architectural sculpture.

The similarity of our hall to other refectories in Tao-Klarjet'i's monasteries, particularly to that of Or'ht'a Eklesia, which also is divided into two compartments, as well as its large size and its location along the creek<sup>30</sup>, suggests its function as a refectory or seminary. If this were the case, one would expect a kitchen on its west side.

I suggested (p. 156) that the refectory was built at the same time as the retaining walls, at an early stage of Grigol Hantz'eli's building activity, namely toward the very end of the eighth century.

On August 15 in 1904 when N. Marr visited the site he found to the west of the monastery the remains of a 2.65×1.14 m. winepress with its accessories.<sup>31</sup> During my visits I could not even find a trace of such a press, which must have existed, inasmuch as – according to Merčule – the monks of Hantz'a planted orchards and vineyards<sup>32</sup>, which are still being cultivated by the villagers of today.

### The Monks' Cells

North of the refectory along the east retaining wall are the remains of three small cells of similar dimensions (5.80×2.50 m., 2.60 m. high). My investigation suggests that these cells were the topmost floor of three-storied dormitories mostly buried under the debris. The cells are uniform in every respect, each having a 1.06 m. wide door on the west and a single embrasured window on the east. The cells below do not have windows on the east side, perhaps for security reasons. On the west, however, they had a 1.67 m wide passage or balcony of which very little remains.

The floor of the cells is on the same level as the springing line of the refectory's barrel vault owing to the declining terrain toward the southeast; consequently the height of the refectory is almost twice that of the cells.

Each of the cells, occupied by a single monk, was extremely plain, lacking a fireplace or other comfort, and so reflecting the ascetic life that was endured by the monastic community.<sup>33</sup> Additional cells and one for Grigol Hantz'eli may

30 In Hantz'a as well as in Or'ht'a Eklesia the creek flows along the side of the refectory and not the kitchen.

31 Marr, *Dnevnik*, 153.

32 This observation is confirmed by Merčule, *Life*, 269<sup>22</sup>, 23.

33 W. Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i, and Šavšet'i* (Stuttgart, 1992), 27.

have been located on the west side of the monastery, an area which is completely covered with gravel, and some shacks, or overgrown with vegetation.

### The Oratory

On the east side, located between the refectory and the monks' cells, is a tiny, relatively well preserved oratory. Its interior dimensions are 4.50×2.85 m., including a 1.50 m. deep, semicircular apse containing a single embrasured window. It is flanked by two square niches (fig. 2, pl. 1), a traditional element for the chapels of this region. The apse is elevated from the floor by a single step. The chapel's total height is 2.60 m.; it is accessible from the west by a 1.00 m. wide door. Sometime after it had been constructed, it was evidently embellished with wall paintings of which small fragments remain at floor level. This chapel is bonded to the adjacent buildings and is contemporary with them, displaying the same architectural features.

### The Chapel Extramuros

Some fifty meters southwest of the monastic enclosure just above a spring is a small barrel-vaulted, apsed chapel. Its interior dimensions are 3.90×2.50 (fig. 3, pls. 4, 5). Its eastern wall is aligned flush with the arcuated niche (w. 2.88 m., h. 1.54 m.) over a recessed spring (see pl. 4) that flows abundantly even on hot summer days, and must have provided the monastery with more than sufficient water for all purposes.

The chapel is built with roughly squared or sometimes uneven blocks laid in irregular courses, varying considerably in size. One should also call attention to the thickness of the wall, which varies from 0.97 to 1.05 m., while the core of the rubble between the facing stones is very narrow, not exceeding 0.17 m. The chapel has on its east side a very narrow, arcuated window. Its west wall is now gone, but even if it was originally pierced by a similar opening, its interior would have been very dimly lit. The only entrance is through the narrow (0.72 m. wide) doorway on the south.

On the basis of its structural method and its similarity to early medieval chapels, such as the private chapel of Ašot I Kuropalates, and the monastery structures describes above, it could be placed at the very end of the eighth century. At the same time one wonders why so keen an observer of Hanzt'a as Merčule does not even fleetingly mention this lonely chapel.

P. Ingorokva's identification of this chapel with the first masonry ("old") church is obviously incorrect for a number of reasons: first, it is built on relatively even ground, not requiring the hard labor of levelling the site for con-

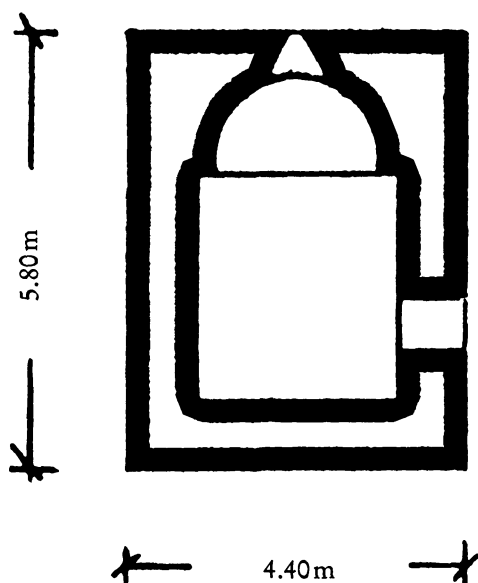


fig. 3 Chapel, Extra Muros, Above Spring, Plan.

struction as described by Merčule;<sup>34</sup> second, it is located outside the monastic enclosure; third, it is not a church but only a tiny oratory unfit for church service; and fourth, in describing the building process of the church, Merčule would not have omitted the fact that it had been built over a spring.

Some of the chapels built at different times after the eighth century on the outskirts of the monastery I have described on a previous occasion.<sup>35</sup>

### The Building Activities after the Death of Grigor Ȧantz'eli

Despite occasional setbacks the economic conditions for the monasteries in Tao-Klarjet'i, including those for the monastery of Ȧantz'a, continued to improve and the monastic community proceeded to expand. Consequently, after the death of Ȧantz'eli the building activity within the monastic enclosure and its surroundings advanced as well. Some of these structures can be identified:

<sup>34</sup> *Life*, 260<sub>24-37</sub>; and for the second masonry church: 277<sub>4-7</sub>.

<sup>35</sup> Djobadze, *Monasteries*, 26, fig. 5.



pl. 4 Chapel over the Spring, Exterior, Looking West.



pl. 5 Chapel over the Spring, Exterior, Looking East.



### The Second ("New") Masonry Church

On the northeast section, on the highest point of the mandra, over a 6.00 m. high substructure, which is flush but not bonded to the eastern retaining wall, lies the new or second masonry church dedicated to St. George.<sup>36</sup> Despite the levelling of the steep declivity for the construction of the church, its floor level is at the same height as the springing line of the refectory's barrel vault. Thus, the church with its height of eighteen meters boldly dominates the monastery and its surroundings.

Owing to stone-pillaging and climatic-calamities, as well as its precarious situation, the church is in a lamentable state: its barrel vaults are almost completely gone, the facing stones of the drum have been removed, and the roof tiles have disappeared. After 1967 the eastern pier of the north aisle was completely demolished. Still, the church's appearance is rather impressive.

Typologically the church belongs to the cruciform domed buildings (fig. 4) in which the cross is inscribed within a square plan (cross-in-square). Its interior width equals 10.50 m., its length 16.86 m., including the apse (pl. 7) and its presbytery (4.70×2.40 m.). The rectangular side rooms (4.45×2.20 m.) flanking the apse do not open into it, but to the west by 0.96 m. wide openings. The westarm is 4.60 m., whereas the aisles barely reach a width of 2.00 m. The walls of the nave are supported by two pairs of piers (0.95×0.85 m.) which have an intercolumniation. The profiled brackets, originally carrying the arches of the barrel vault, are preserved (pls. 6, 7). The four slightly pointed ribbed arches of the central bay support the dome. The transition from the square base to the octagonal drum is achieved by squinches (pl. 8, fig. 5). Likewise, the transition from the octagonal drum to the dome's circular base is accomplished by shallow concave triangular monoliths.

The exterior of the dome's drum is dodecagonal and evenly pierced by four arcuated windows. The drum's surface is emphasized by twelve blind arches carried by paired colonnettes (pl. 9). The outstanding feature of the dome is its roofing which is also divided into twelve even segments of cusped and furrowed ribbings in the form of a half-open umbrella. These roof segments are arranged in such a fashion that they form gables with rectangular stepped cornices above blind arches. This innovative design of the dome, which shortly after appears also in Opiza and much later in Armenian churches (Ani, Bjni, Marmašen), should be credited to the master mason of our church, Amona, who is highly praised by Merčule.<sup>37</sup> The masonry is the mortared rubble faced with well-cut,

36 Soon after the construction of this church the retaining wall of the monastery was extended by 7.35 m. to the north.

37 *Life*, 277<sub>8</sub>.

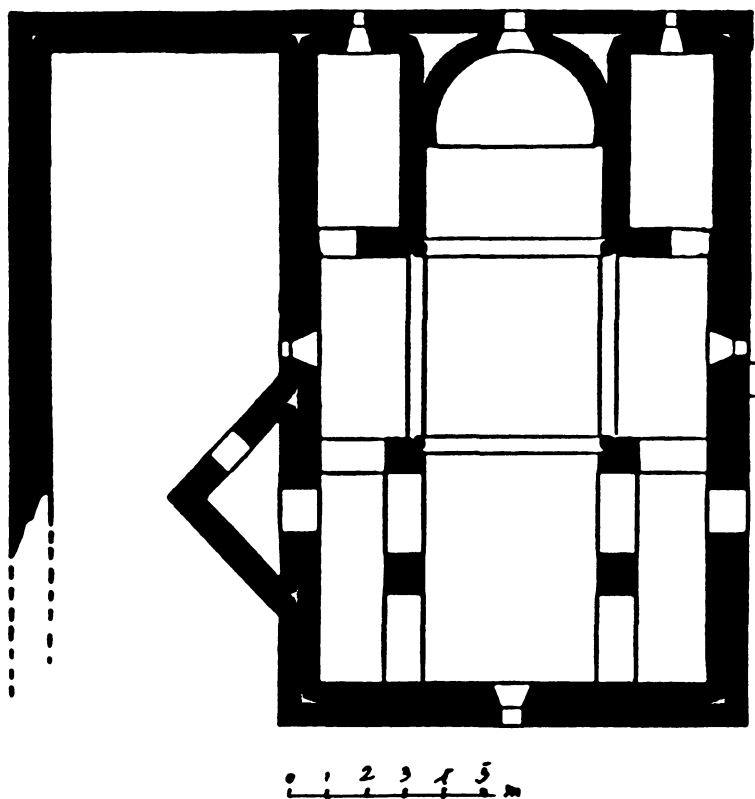


fig. 4 Church of St. George, Plan.

smoothly surfaced, and evenly coursed blocks, which are squared and joined with such accuracy that the mortar is invisible between the courses (pl. 10).

For the interior shell of the church walls roughly picked blocks have been employed with frequent use of small fillings (pl. 6). Evidently the mason intended to cover the wall with wall paintings. I found small fragments of such painting on the floor level of the apse, but Marr saw many fragments, some of which bore Georgian *mrvglvani* inscriptions made with black pigment.<sup>38</sup>

The building process of the church must have been accelerated by the use of newly standardized blocks, a *novum* observed by Merčule, an additional reason for him to praise the architect Amona.

The church of St. George, although devoid of sculptural ornamentation is,

38 Marr, *Dnevnik*, 146, 147.



pl. 6 Church, Interior, Looking Southwest.



pl. 7 Church, Interior, Looking East.



pl. 8 Church, Interior, Dome, Looking North.

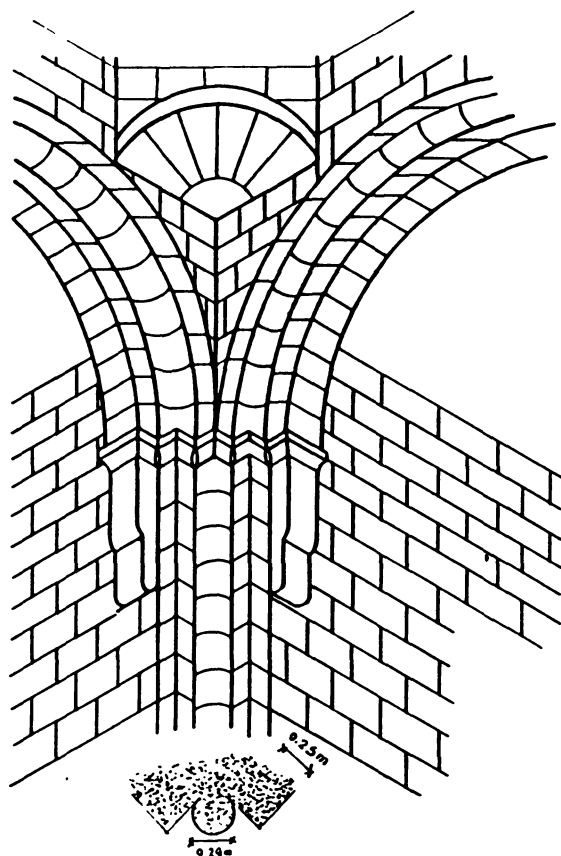


fig. 5 Church, Interior, Northeastern Squinch.

however, the earliest example in Tao-Klarjet'i where the mason introduced decorative elements, such as the "Faltendach" with a broken stepped cornice, the articulation of the drum's exterior surface by blind arcades, and the enlivening of the paired colonnettes, capitals, and bases with red pigment. Reddish fine-grained blocks facing the drum further enhance the warm, pictorial effect of the dome hovering above the entire monastery. With all that wealth the church should originally have made a lasting impact on admiring spectators. Small wonder that Merčule calls it the "new and beautiful church"<sup>39</sup> and lauds its innova-

39 *Life*, 277.4-5.



pl. 9 Church, Exterior, Dome, Looking Northeast.



pl. 10 Detail of Plate 9.



tive architect "as a builder with great wisdom".<sup>40</sup> Another decorative innovative accent is the placement of an omega-shaped window brow with an equal-armed salient red cross over the arcuated window (pl. 2) on the east facade, alluding to the second coming of Christ.<sup>41</sup>

We are well informed by Merčule about the date of the church. He mentions that construction began under Ašot Kuhi, Duke of Dukes, ruler of Klarjet'i (896-918), and that it was completed by his nephew, Gurgen (918-941). Thus, the church could have been under construction from 896 to 941. However, the architecture and the construction technique, such as the application of ashlar on the outer walls, the use of standardized blocks, and the introduction of those decorative elements enumerated above, narrow the chronological limits, and it would not be farfetched to suggest that the construction of the church must have begun toward the very end of Ašot's rule, and – after a hiatus of some fifteen years – was completed by Gurgen shortly before 941.

### The Bell Tower

The bell tower, consisting of two stories, is located on the west side of the monastery (fig. 2, pl. 11). Its construction material is the same as that of the church itself. At present the tower is used to store winter fodder, and consequently it is well preserved. Its lower story, consisting of a square compartment (exterior dimensions 4.50 m<sup>2</sup>), is built of unevenly coursed, roughly picked blocks. The second story, the bell tower proper, constructed of smooth-surfaced ashlar, is a sixteen-sided drum set on a circular base. The edges of the drum's facets are emphasized by shallow, angular ribs. The drum is evenly pierced by eight arcuated, parallel-sided apertures (h. 1.95 m., w. 0.58 m.). The drum's upper cornice is accentuated by a billet molding consisting of alternating red and yellowish squared blocks. Its conical roof is formed by sixteen sections of ribbed interlocking stone pantiles ending in broken eaves, echoing the eaves of the church's dome. The roof is topped by a small boss resembling the bell tower itself.

The date of the bell tower can be determined by two mason's inscriptions carved on the upper portion of the drum's northeast surface. It contains numerous clumsy linguistic-orthographic mistakes and paleographic features suggest-

<sup>40</sup> *Life*, 277<sub>8</sub>.

<sup>41</sup> On the theological meaning of such crosses as precursors of Christ, see Djobadze, *Monasteries*, 33. About two decades after the construction of the Hanzt'a church the architectural sculpture of the churches in Tao-Klarjet'i – instead of the plain geometric crosses – employs exclusively the "leaved" or "florishing" crosses in which the cross of Christ and the paradisiacal tree of life are organically fused. On this account see *ibid.*, 154, fig. 50 and 200-202, fig. 71.



pl. 11 Belltower, Exterior, Looking Southeast.

ing that the bell tower could not have been built before the fourteenth century.<sup>42</sup> Furthermore, if I am not mistaken, bell towers were unknown in Georgia before the thirteenth century.

### Identification of the Monastery

On August 14, 1904, when Marr arrived at the monastery of "Lower P'ort'a" (i.e. Hantzt'a), he immediately exclaimed that he was in the Monastery of Šatberdi.<sup>43</sup> This mistaken identification of the monastery of Hantzt'a (in Lower P'ort'a) as Šatberdi was accepted by most scholars, until it was corrected by Ingorokva<sup>44</sup>, who identified the monastery in Lower P'ort'a as that of Hantzt'a. Indeed, against Marr's identification of the monastery of Hantzt'a as Šatberdi there are numerous irrefutable arguments:

1. In the *Life of Grigol Hantzt'eli* Merčule gives an account of a journey undertaken during the thirties of the ninth century by the king of Klarjet'i, Bagrat I, in the company of his two brothers and Grigol Hantzt'eli with his associated monks, in order to visit the monasteries of the region. The worldly dignitaries and the holy men began their journey in Art'anuji, the capital of Bagrat's kingdom. First they visited the newly established monastery of Šatberdi; then, passing the monasteries of Opiza, Hantzt'a, Midznadzoroi, and C'karost'avi, they finally came to the monastery of Bert'a. Their itinerary logically proceeded from south to north and east (see our map fig. 1), following a continuous sequence of existing monasteries.<sup>45</sup>

2. In the same source we are told that the monastery closest to Opiza was Hantzt'a.<sup>46</sup>

3. Merčule continues: "although Šatberdi is somewhat distant from these monasteries [i.e. Hantzt'a, Bert'a, Opiza, C'karost'avi], it is through its teachings and all other benevolent deeds that it is inseparable from them."<sup>47</sup> Since the local rulers and the spiritual dignitaries began their journey in Art'anuji, and since the first church they inspected was Šatberdi, which was farthest from the other Klarjet'i monasteries, it is impossible to identify the monastery of Lower Port'a, namely Hantzt'a, as Šatberdi. The monastery of Šatberdi must have been located in the vicinity of Art'anuji.

4. We are also told that since the monastery of Hantzt'a did not have sufficient land to sustain itself, Grigol Hantzt'eli requested and received from King Ašot I

42 On these inscriptions see Djobadze, *Monasteries*, 37-39.

43 Marr, *Dnevnik*, 139.

44 P. Ingorokva, *Georgi Merčule* (Tbilisi, 1954), 307-310.

45 *Life*, 274-276.

46 *Life*, 311<sub>39-41</sub>; 313<sub>30-35</sub>.

47 *Life*, 313<sub>34-37</sub>.

fertile land in Šatberdi, where he eventually built a monastery as a dependency of Hanzt'a.<sup>48</sup> Indeed, the rocky terrain of Hanzt'a consists of poor, unyielding land, while Šatberdi has plentiful arable land and numerous fertile orchards.<sup>49</sup>

5. In the second chapter of a document describing the bishoprics of the Georgian province Meshet'i we learn that between Opiza and Hanzt'a lies a place called "Dahatula".<sup>50</sup> Marr located this Dahatula between Opiza and Lower P'ort'a (Hanzt'a),<sup>51</sup> which proves that the monastery in Lower P'ort'a is indeed Hanzt'a and not Šatberdi.

6. Finally, the colophon of a Georgian manuscript (no. 77, fol. 192b) preserved in St. Catherine's monastery at Sinai refers to the "blessed father Grigol" as "builder of Hanzt'a" and to Markoz as "builder of the bell tower of Hanzt'a".<sup>52</sup> Since among the monasteries of Klarjet'i only the monastery in Lower P'ort'a (i.e., Hanzt'a) has a bell tower, there can be no doubt that this Markoz mentioned here and the Markoz mentioned on the bell tower's inscription in Hanzt'a are one and the same person.<sup>53</sup>

Outside of the monastic enclosure are a few chapels, a hermitage, and other structural remains of historical significance discussed by Djobadze.<sup>54</sup>

I hope that this brief survey of the Hanzt'a monastery will generate interest in a systematic, extensive study of the monasteries of Tao, Klarjet'i, and Šavšet'i, and stimulate the concern for their protection as well.

48 *Life*, 262<sub>32-40</sub>.

49 I was not able to locate the monastery of Šatberdi; but it is tempting to identify it with the church at Yeni Rabat. See Djobadze, *Monasteries*, 45-48.

50 Jordania, *K'romkebi*, vol. 2 (Tbilisi, 1897), 187.

51 Marr, *Dnevnik*, 141, 142; see also Ingorokva, *Georgi Merčule*, 311.

52 I. Djavaḡišvili, *Sinis mt'is K'art'ul ḡelnac'ert'a aḡc'eriloba* (Description of the Georgian manuscripts at Mount Sinai) (Tbilisi, 1947), 241<sub>17-22</sub>.

53 Recently the identification of Hanzt'a was discussed by L. Menabde, *Zveli K'art'uli Mc'erlobis Kerebi* (Ancient Georgian literary centers), vol. 1 (Tbilisi, 1962), 396-400, who, to my mind unconvincingly, attempts to defend Marr's opinion.

54 Djobadze, *Monasteries*, 26.

Gabriele Winkler

## Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestes

Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer  
und lateinischer Quellen

Wie allgemein bekannt ist, liegen die Wurzeln des Epiphaniestes am 6. Januar im Orient, und die älteste Bezeugung für das Weihnachtsfest am 25. Dezember stammt aus dem Westen. Über orientalischen Einfluß hat die Epiphaniefeier dann noch im 4. Jh. auch Eingang in die verschiedenen westlichen Riten gefunden, und im Zusammenhang mit der weiteren christologischen Reflexion ist das Weihnachtsfest in der 2. Hälfte des 4. Jh.s im christlichen Orient übernommen worden.

Die ursprüngliche Gestalt des orientalischen Epiphaniestes ist deshalb so schwer zu fassen, da die Quellenbasis vor dem 4. Jh. ziemlich schmal ist und fast alle zuverlässigen Quellen über dieses Fest aus dem 4. Jh. stammen, also einer Zeit angehören, als im Orient neben dem bereits länger bestehenden Epiphaniestest am 6. Januar auch die Weihnachtsfeier am 25. Dezember eingeführt worden war.<sup>1</sup>

Bis heute hat sich nichts wirklich an der Feststellung Fendts von 1953 geändert, daß über den Ursprung des Epiphanie- und Weihnachtsfests zwar mehrere wichtige Hypothesen vorliegen, die Frage insbesondere *wie* sie entstanden sind, jedoch noch nicht abschließend geklärt worden ist.<sup>2</sup> Fendt hatte in seinem Überblick über den Forschungsstand die drei wichtigsten Theorien über die Entstehung dieser beiden Feste zusammengefaßt<sup>3</sup>, auf die ich hier nur kurz in ein paar Stichworten verweise.

1. Die religionsgeschichtliche Hypothese, die vor allem von Usener, dann ebenso von Lietzmann und Holl, aber auch z.B. von Baumstark, Frank, Botte und Cullmann vertreten wurde.<sup>4</sup>

1 Cf. Mohrmann, »Epiphania«, p. 653.

2 Cf. Fendt, »Der heutige Stand der Forschung«, col. 1.

3 *Ibid.*, col. 1-10.

4 Cf. Usener; Lietzmann, *Geschichte* III, p. 321-329; Holl, *Gesammelte Aufsätze* II, p. 123-154; Baumstark, *Liturgie comparée*, p. 162-174; H. Franks Beiträge im *Jahrbuch für Liturgiewissen-*

2. Die apologetische Hypothese Harnacks, die z.B. auch bei Baumstark und Cullmann Anklang fand.<sup>5</sup>
3. Die chronologische Theorie Duchesnes, der z.B. auch Engberding folgte und die sich beide vor allem gegen den lange Zeit maßgeblichen religionsgeschichtlichen Entwurf von Usener wandten. Der Sache nach gehören hierher auch die beiden wichtigen Beiträge von Bainton, die sich mit Berechnungstheorien befaßten und von Fendt trotz ihrer großen Bedeutung nicht miteinbezogen worden waren.<sup>6</sup>

Nach Fendts Zusammenfassung des damaligen Forschungsstands von 1953 ist jedoch insofern nochmals Bewegung in die Sache gekommen, als auch eine philologische Analyse, christologische Erwägungen und die neuesten Ergebnisse in der Kalenderfrage und den Lektionaren mitberücksichtigt wurden. Zur chronologischen Debatte, aber auch was die Perikopenordnung in den Lektionaren anbetrifft, ist nun Th. Talleys zweite revidierte, wichtige Ausgabe über den Ursprung des liturgischen Jahrs zu konsultieren.<sup>7</sup>

Die beste philologische Untersuchung hat m. E. Christine Mohrmann in ihrer Antrittsvorlesung am 23. Januar 1953 vorgelegt. In einer vorbildlichen Analyse hatte sie sich den griechischen und lateinischen Bezeichnungen für Epiphanie und Weihnachten zugewandt und ist dabei, wie ich meine, zu zwingenden Ergebnissen gekommen. Vor allem konnte sie mit ihrer sorgfältigen Überprüfung der griechischen (und lateinischen) Begriffe die bislang maßgebliche Theorie von Dom Bernard Botte überzeugend widerlegen<sup>8</sup>, der angenommen hatte, daß am Epiphanietag ursprünglich ausschließlich der Geburt Jesu gedacht wurde. Nach Botte spiegeln diejenigen Zeugen, die mit dem Epiphaniestag außer der Geburt des Heilands auch noch andere Themen, vor allem seine Taufe, verbanden, eine sekundäre Entwicklung wider.<sup>9</sup> Mohrmann brachte auf überzeugende Weise den Nachweis, daß erstens das orientalisch-epiphaniefest (mit der Bezeichnung ἡ ἐπιφάνεια [mit Plur.], ἡ θεοφάνεια [mit Plur.], τὰ φῶτα) ursprünglich eine Feier mit mehreren Leitmotiven war, vor allem der Geburt und

schaft 12 (1932), p. 145-155; 13 (1933), p. 1-38; *Archiv für Liturgiewissenschaft* 2 (1952), p. 1-24; Botte, *Les origines*; Cullmann, *Entstehung*.

5 Cf. Harnack, *Praktische Theologie* I, p. 375-376. Zu Baumstark und Cullmann s. vorhergehende Anm.

6 Cf. Duchesne, *Origines*, p. 247-254; Engberding, »Der 25. Dezember«, p. 25-43; Bainton, »Basilidian Chronology«, p. 81-134; *idem*, »Epiphany«, p. 22-38.

7 Cf. Talley, *The Origins* (»Part Two: The Day of His Coming«).

8 Cf. Mohrmann, »Epiphania«, p. 653-670.

9 Cf. Botte, *Les origines*, p. 81-83. Mohrmann pflichtet jedoch Botte bei »que le developpement qui fait de l'Épiphanie une fête baptismale est secondaire«. Ich glaube, es wäre richtiger zu sagen »... *uniquement* une fête baptismale«, das ist sekundär! Wie noch zu sehen sein wird, wurde die Taufe als die Stätte seiner Geburt verstanden.

Taufe<sup>10</sup>; zweitens das später eingeführte Weihnachtsfest (τὰ γενέθλια, τὰ θεοφάνια aber auch ἡ ἐπιφάνεια genannt) in einigen Regionen die Geburt und die Ankunft der Magier zum Thema hatte.

Das heißt, die Bezeichnung ἡ ἐπιφάνεια wurde in einem weiten Sinn des Wortes angewandt; sie konnte die Manifestation der Göttlichkeit Jesu bei seiner Geburt, seiner Taufe, aber auch bei der Ankunft der Magier und der Verwandlung des Wassers in Wein umfassen. Ursprünglich wurden beim orientalischen Epiphaniefest im 4. Jh. mehrere Leitmotive miteinander verschränkt, wobei allen der Gedanke der Manifestation der Göttlichkeit Jesu zugrunde lag. (Ähnliches gilt für das im 4. Jh. eingeführte Weihnachtsfest im christlichen Osten.) Daraufhin setzte sich aufgrund historisierender Erwägungen die Tendenz durch, das Weihnachtsfest auf die Geburt Jesu einzuschränken und das Epiphaniefest vor allem auf die Taufe Jesu zu konzentrieren.

Da sich Ch. Mohrmann auf den griechischen und lateinischen Sprachgebrauch beschränkt und sich zudem nicht mit dem Ursprung von Epiphanie befaßt hatte, möchte ich mich heute den orientalischen Quellen zuwenden, was mir schon aufgrund der Tatsache, daß das Epiphaniefest aus dem Osten stammt, von besonderer Wichtigkeit erscheint. Größere Aufmerksamkeit ist dabei zunächst den judenchristlichen und syrischen Evangelien zu schenken. Nun mag mancher fragen, was außerkanonische Evangelien zur Lösung des Ursprungs des Epiphaniefestes beitragen könnten. Dem ist entgegenzuhalten, daß sich bei den neuesten Untersuchungen zum Ursprung der Initiationsriten und der Eucharistiefeier herausgestellt hat, daß z.B. die syrischen apokryphen Apostelakten maßgeblich zur Aufhellung der Anfänge der Taufriten und der sakralen Mahlgemeinschaft beigetragen haben. So wie diese apokryphen Schriften uns zu einem besseren Verständnis des Ursprungs und der Entwicklungsgeschichte der Initiationsriten und der Eucharistiefeier verholfen haben, so müssen auch bei der Untersuchung des Ursprungs der liturgischen Feste, insbesondere der Epiphanie, die apokryphen und syrischen Evangelien miteinbezogen werden, was meines Wissens bisher noch nicht geschehen ist. Eine evangelieninhärente Analyse dürfte nicht nur die religionsgeschichtliche Deutung des Ursprungs von Epiphanie einschränken, sondern, wie ich hoffe, neues Licht auf die älteste Form des Epiphaniefestes werfen.

Dies bringt mich zu zwei Beobachtungen, die sich anhand der Untersuchung der Quellen einstellen und die ich meinen Ausführungen vorausschicken möchte:

1. Der *Ursprung* des Epiphaniefestes scheint in einem engeren Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte der Evangelien zu stehen, wobei dem syri-

10 Im Gegensatz zu Botte (*Les origines*, p. 83): »L'idée d'une fête primitive à objet multiple ne me paraît avoir aucune vraisemblance.«

schen Evangelium *inhaltlich* aufgrund des Berichts über die Erscheinung eines Lichts bei der Taufe Jesu eine herausragende Bedeutung zukommt und *strukturell* sich ein *analoger* Vorgang zwischen der Evolution des Beginns der Evangelien und der Entfaltung des Epiphaniiefests abzeichnet: nämlich die allmähliche Verlagerung des Schwerpunkts von der vom Geist gewirkten Geburt Jesu bei seiner Taufe im Jordan hin zum Einbezug der ebenso vom Geist bewirkten physischen Geburt Jesu in Bethlehem.

2. Die *Weiterentwicklung* der Epiphaniefeier im 4. Jh. und die Einführung des Weihnachtsfests zu dieser Zeit in mehreren Regionen des Orients ist m. E. ausschließlich mit der Evolution und dem Wandel in den christologischen Entwürfen zu verschränken. Dabei ist die anfängliche Spannung zwischen der Taufe Jesu und seiner Geburt in Bethlehem, die den Evangelien zugrunde lag und auch das Epiphaniiefest in seinen Anfängen auf das engste zu berühren scheint, weiter geklärt worden: Aus dem einen Fest an Epiphanie, das in seiner ältesten östlichen Gestalt die Taufe Jesu allem Anschein nach als seine Geburt verstand, entwickelte sich zunächst eine Feier am 6. Januar, die mit der Taufe Jesu auch seine Geburt in Bethlehem verknüpfte (wie z. B. in Syrien, Armenien<sup>11</sup>, Ägypten)<sup>12</sup>, um schließlich den Schwerpunkt auf Jesu Geburt in Bethlehem zu verlagern (wie dies vor allem längere Zeit in Jerusalem der Fall war) oder aber ein neues Fest einzuführen (wie z. B. in Antiochien und Kappadokien), das nun in einem von Epiphanie losgelösten Fest am 25. Dezember vor allem der Geburt Jesu in Bethlehem gedachte und mit dem 6. Januar insbesondere die Taufe Jesu verband.

In dieser Studie geht es mir ausschließlich um den Ursprung des Epiphaniiefestes, das neben Ostern zu den ältesten Herrenfesten zählt. Hier ist noch hinzuzusetzen, daß ich, was die Weiterentwicklung dieses Festes anbetrifft, von allen genannten Wissenschaftler(inne)n sehr vieles gelernt habe und daß sie es waren, die wichtige Bausteine zur Geschichte der weiteren Entfaltung dieses so komplexen Festes zusammengetragen haben. Die Anerkennung der Leistung derer, die zu einem besseren Verständnis eines äußerst komplizierten Sachverhalts beigetragen haben, muß meinem Versuch, in dem zum ersten Mal über den Weg der Untersuchung der außerkanonischen Evangelien Licht auf den Ursprung des Epiphaniiefestes geworfen werden soll, vorausgehen.

In diesem Beitrag möchte ich nahelegen, daß dem Diatessaron des Tatian

11 Aus mehreren Gründen rechne ich hierzu auch Armenien, das nicht, wie allgemein angenommen wird, erst in einer späteren Zeit aus angeblich monophysitischen Erwägungen Geburt und Taufe miteinander verband. Ich hoffe, in naher Zukunft darüber eine Untersuchung vorlegen zu können.

12 In Gallien wurde offensichtlich nicht die Geburt in Bethlehem, sondern die Ankunft der Magier und das Weinwunder miteinbezogen. Dazu ist Mohrmann (»Epiphania«, p. 659) zu konsultie-



nicht nur eine Bedeutung in der östlichen und westlichen Entwicklungsgeschichte des Evangelientextes zukommt, sondern daß die Evangelienharmonie des Tatian ebenso für die Ursprungsgeschichte der Epiphaniefeier herangezogen werden muß. Wir dürfen dabei nicht übersehen, daß das Evangelium ja gerade auch für liturgische Zwecke sehr früh zusammengestellt und sicher noch in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s ins Syrische übersetzt wurde. Ob zu den frühesten Formen des syrischen Evangeliums das sog. Hebräer- oder das Thomas-Evangelium zählten und möglicherweise von Tatian bei der Schaffung seiner Evangelienharmonie mitberücksichtigt wurden<sup>13</sup>, sei hier dahingestellt. Tatsache ist, daß Tatian bei seinem Aufenthalt in Rom von Justin für das Christentum gewonnen wurde. Ob Tatian um 170 vor seinem Bruch mit Rom im Westen sein Diatessaron in Griechisch oder auf Syrisch abfaßte oder aber, was vielleicht wahrscheinlicher ist, es im Orient in Syrisch zusammenstellte, ist bis heute noch nicht völlig geklärt.<sup>14</sup> Sicher scheint nur, daß Tatians Evangelienharmonie in Syrisch und Griechisch im Umlauf war.<sup>15</sup>

Heute ist man sich im allgemeinen zudem einig, daß der Evangelienharmonie des Tatian eine zeitliche Priorität gegenüber dem Tetraevangelium zukommt<sup>16</sup> und daß Tatians Diatessaron sicher bis in das 5. Jh. in der syrischen Kirche das allein herrschende Evangelium war und selbst noch lange nach der Einführung des Tetraevangeliums zur Zeit Rabbulas in den syrischen Kommentaren zum Evangelium nachgewirkt hat.<sup>17</sup>

Da bekanntlich das Original der Evangelienharmonie des Tatian verlorengegangen ist<sup>18</sup>, war man auf die zahlreichen orientalischen und westlichen Bearbeitungen angewiesen, die aufgrund der außergewöhnlichen Beliebtheit des Diatessaron in Ost und West auf uns gekommen sind. Sie helfen nicht nur, neues Licht auf die Textgeschichte der Evangelien zu werfen, sondern die weite Verbreitung des Diatessaron im Orient, aber auch im Abendland bis hinauf in die Niederlande und England, läßt zugleich ein, ernsthaft die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, ob eine Lesart des Diatessaron bei der Taufe Jesu, die selbst in zwei Handschriften der *Vetus Latina* Eingang gefunden hatte, sich nicht auch maßgeblich auf die Thematik des Epiphaniefests ausgewirkt hat, denn archaische Vorstellungen von der Taufe Jesu bildeten m. E. den Nährboden für die Anfänge des Epiphaniefests.

13 Cf. Black, »Syriac Versional Tradition«, p. 120; Vööbus, *Gospel Text in Syriac*, p. 18-20; Metzger, *Early Versions*, p. 9, 29, 35-36; Klijn, *Survey II*, p. 7-23, 29, Anm. 1.

14 Cf. Metzger, *Early Versions*, p. 30-31; Black, »Syriac Versional Tradition«, p. 120; Klijn, *Survey*, p. 7; Leloir, *Ephrem*, p. 18; Baumstark, »Evangelienzitate«, p. 13.

15 Cf. Black, »Syriac Versional Tradition«, p. 120. S. dazu Baumstark, »Evangelienzitate«, p. 13.

16 Cf. Black, »Syriac Versional Tradition«, p. 124-126; s. dazu hingegen Metzger, *Early Versions*, p. 45-46.

17 Cf. Black, »Syriac Versional Traditions«, p. 128-130.

18 1933 kam bei den Ausgrabungen von Dura-Europos ein griechisches Fragment ans Licht; s. dazu Metzger, *Early Versions*, p. 11-12.

Bei der Erforschung des Diatessaron spielt der aus dem 4. Jh. stammende Kommentar des Ephräm die wichtigste Rolle, der im Original syrisch, vollständig jedoch nur in Armenisch, erhalten geblieben ist.<sup>19</sup> Die armenische Textgestalt stimmt dabei nicht immer mit der syrischen überein, d. h. der syrische und armenische Text gehört keinem gemeinsamen Traditionsstrang an.<sup>20</sup> Zudem steht die Textkritik vor größeren Schwierigkeiten, denn Ephräm scheint nicht immer präzise den Text des Diatessaron angeführt zu haben.<sup>21</sup> Deshalb sind die zahlreichen Zitate aus dem Diatessaron in den syrischen Schriften des Aphrahat sowie des *Liber graduum* herangezogen worden.<sup>22</sup> Auf armenischer Seite ist die *Agathangeli Historia*, Eznik von Kolb sowie das armenische Rituale und Horologion zu konsultieren, die ebenso Lesarten des Diatessaron aufweisen.<sup>23</sup> Außerdem sind zwei verschiedene Textgestalten eines arabischen Diatessaron bekannt sowie eine Übersetzung ins Persische, bei der zwei unterschiedliche syrische Vorlagen benutzt wurden.<sup>24</sup>

Die außergewöhnliche Ausstrahlungskraft, die das Diatessaron auf das frühe Christentum ausgeübt und bis ins Mittelalter nachgewirkt hat, läßt sich auch daraus ersehen, daß eine große Zahl westlicher Zeugen zum Diatessaron vorliegen. In der neueren Forschung wird der *Codex Fuldensis* nicht mehr als der Ausgangspunkt für alle westlichen Versionen des Diatessaron angesehen.<sup>25</sup> Bei der Vielfalt der mittelalterlichen deutschen Evangelienharmonien wurden drei Gruppen unterschieden.<sup>26</sup> Von den flämischen Evangelienharmonien ist das Liège-Diatessaron der bedeutendste Zeuge<sup>27</sup> neben einer mittellenglischen und zwei altitalienischen Evangelienharmonien.<sup>28</sup>

Dazu gesellt sich noch die Tatsache, daß sich im mozarabischen und römischen Gottesdienst Lesarten des Tatian finden, wie Baumstark und Leloir gezeigt haben.<sup>29</sup> Baumstark hatte sich nach seiner Untersuchung des Zusammen-

19 S. dazu vor allem die Ausgaben (mit jeweiliger lateinischer Übersetzung) und die Arbeiten von Leloir: *Texte syriaque; Version arménienne*; französ. Übersetzung: *Éphrem; Doctrines et méthodes; Recueil*; »Divergences«, p. 303-331; *Diatessaron*; »Tatian«, p. 208-231.

20 Cf. Leloir, »Divergences«, p. 303-331; *idem*, *Doctrines et méthodes*, p. 14-22.

21 Cf. Black, »Syriac Versional Tradition«, p. 122.

22 Cf. Baarda, *Aphrahat*; Leloir, *Recueil*; Ortiz de Urbina, *Diatessaron* (s. dazu die Kritik von R. Murray in *Heythrop Journal* 10 (1969), p. 43-49).

23 Cf. Lyonnet, *Origines*; Metzger, *Early Versions*, p. 19.

24 Cf. Metzger, *Early Versions*, p. 14-19.

25 Cf. Baumstark-Rathofer, *Tatian*; s. dazu jedoch B. Fischers Beitrag (»Das Neue Testament in lateinischer Sprache...«, in Aland, *Die alten Übersetzungen*, p. 47-48), der noch an dem Abhängigkeitsverhältnis festhält.

26 Cf. Metzger, *Early Versions*, p. 21-22.

27 *Ibid.*, p. 22-24.

28 *Ibid.*, p. 24-25.

29 Cf. Baumstark, »Evangelienzitate«, p. 1-4; *idem*, »Tatianismen«, p. 165, 171; Leloir, *Diatessaron*, p. 106.

hangs zwischen den Evangelienzitaten des Novatian und dem Diatessaron<sup>30</sup> auch noch dem lateinischen Ritus zugewandt und Belege geliefert, daß die römische Liturgie bei der Karsamstagsvesper und den Weihnachtslaudes vom Diatessaron beeinflusst war.<sup>31</sup>

Aufgrund des weiten Nachhalls der Evangelienharmonie des Tatian in Ost und West und den Spuren einer Einflußnahme des Diatessaron auf den orientalischen Taufritus durch die Wunderberichte einer Feuer- oder Licht-Erscheinung, wie noch zu sehen sein wird, aber auch auf die römische Liturgie, wie vor allem Baumstark nachgewiesen hat, bietet sich die Frage an, ob nicht auch das Epiphaniest in seinen Anfängen nachhaltig von der Evangelienharmonie des Tatian geprägt worden sein könnte. Hierzu ist Tatians Bericht über die Manifestation eines Lichts bei der Taufe Jesu im Jordan näher zu analysieren.

Wie allgemein bekannt ist, gibt es eine Reihe frühchristlicher und späterer Texte aus dem griechischen, syrischen, armenischen und lateinischen Sprachbereich, die eine Erscheinung des Lichts bzw. des Feuers bei der Taufe erwähnen. Darüber liegen wichtige Arbeiten vor, jedoch wurde in den meisten Veröffentlichungen dabei nicht wirklich zwischen dem Aufflammen des Feuers und der Erscheinung eines Lichts unterschieden<sup>32</sup>, worauf bereits Drijvers und Reinink in einem kürzlich erschienenen Beitrag hingewiesen hatten.<sup>33</sup> Drijvers und Reinink gehen wohl zu Recht davon aus, daß der Traditionstrang, der über das Aufflammen eines Feuers am Jordan spricht, älter sein dürfte als diejenigen Überlieferungen, die eine Erscheinung des Lichts bei der Taufe Jesu erwähnen. Unklar scheint jedoch nach wie vor zu sein, wer diesen Wechsel von »Feuer« zu »Licht« zuerst herbeigeführt hat. Bereits 1907 äußerte Connolly die Vermutung, daß bei einer Abschrift *nura* (»Feuer«) mit *nuhra* verwechselt wurde.<sup>34</sup> Auch Bammel zog in seinem 1966 erschienenen Beitrag zu Justins Aussagen über die Taufe die Möglichkeit in Erwägung, »daß eine Verwechslung bei dem

30 Cf. Baumstark, »Evangelienzitate«, p. 1-14.

31 Cf. Baumstark, »Tatianismen«, p. 165-174, insbes. p. 165, 171. Dabei muß jedoch zusätzlich auch noch die Möglichkeit eines byzantinischen Einflusses auf die römische Liturgie erwogen werden. Cf. Baumstark, »Byzantinisches«, p. 163-187.

32 Eine der wenigen Ausnahmen bildet dabei Bertrand, *Le baptême de Jésus*, p. 128-129. Wenn Bertrand (p. 129) zur Manifestation des Lichts am Jordan jedoch meint: »sa signification est simple et banale«, muß ihm entgegengehalten werden, daß bis heute noch keine wissenschaftliche Arbeit vorliegt, die nachgewiesen hat, was von Bertrand als simpel und banal abgetan wird: »c'est l'aura, la gloire qui enveloppe certaines scènes où se manifeste solennellement une présence divine; il n'y a pas lieu de mettre de prodige en relation avec la notion d'illumination.«

Ebenso wenig einfach ist die Sache mit der Anführung des Feuers *und* des Lichts, wie Bertrand (p. 128) nahelegen möchte: »Aucun texte patristique n'assimile les deux phénomènes« [i. e. Licht und Feuer]. Tatsache ist, daß sich in Ephräms Hymnen beides, das Licht wie das Feuer, bei der Taufe nachweisen lassen: *de Fide* XII, 3: »Licht« und X, 17: »Feuer«; *Sogita* V, 39: »Feuer« [Variante: »Licht«] und V, 48: »Licht«; cf. *infra*: Anführung des Befundes bei Ephräim.

33 Cf. Drijvers-Reinink, »Taufe und Licht«, p. 91.

34 Cf. Connolly, »Original Language«, p. 256.

Wechsel von Feuer (*nura*) zu Licht (*nubra*) mitgespielt hat.<sup>35</sup> Diese von Connolly und Bammel noch vorsichtig miterwogene Möglichkeit wurde dann häufig als feste Ausgangsbasis für den Wandel von Feuer zu Licht angeführt. Die Umformulierung dürfte aufgrund der phonetischen Nähe zwischen *nura* und *nubra* leichter gefallen sein, ausschlaggebend war sie sicher nicht. Eine Verwechslung zwischen *nura* (»Feuer«) und *nubra* (»Licht«) ist wohl auszuschließen. In diesem Punkt ist der Meinung von Bammel, Drijvers und Reinink zuzustimmen: Hier ist bewußt ein Eingriff in den Text vorgenommen worden, und die Veranlassung dazu waren nach Drijvers und Reinink theologische Erwägungen.<sup>36</sup> Ob diese Änderung jedoch *ausschließlich* auf Tatian und sein Diatessaron zurückgeführt werden kann, wie Drijvers und Reinink annehmen, muß meines Erachtens doch noch offen bleiben. Ich meine, daß Tatian vielleicht nicht so sehr als der Urheber der textlichen Umgestaltung anzusehen ist als der, auf den die weite Verbreitung der Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu zurückgehen dürfte, da sich seine Evangelienharmonie so großer Beliebtheit erfreute.

## I. Die Feuer- und Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und ihr Nachhall in den frühchristlichen Taufberichten

Wie weit verbreitet der Bericht einer Feuer- bzw. Licht-Erscheinung am Jordan gewesen ist, läßt sich daran ablesen, daß sie sich in der syrischen wie armenischen, aber auch in der griechischen und lateinischen Überlieferung nachweisen läßt. Die Manifestation eines Feuers oder Lichts bei der Taufe Jesu ist nicht nur sehr gut bezeugt, sondern hat auch noch lange, insbesondere in der syrischen, aber auch armenischen Tauftradition nachgewirkt, und sie hat, wie ich meine, ebenso in der Ausgestaltung des Epiphaniestes ihren Niederschlag gefunden.

### 1. Die Feuer-Erscheinung

Zu den ältesten Charakterisierungen der Präsenz des Feuers am Jordan zählen, außer der mandäischen Tauf liturgie<sup>37</sup>, sicher die *Oracula Sibyllina*<sup>38</sup>, die im

<sup>35</sup> Bammel, »Justin«, p. 57.

<sup>36</sup> Cf. Drijvers-Reinink, »Taufe und Licht«, p. 91-92.

<sup>37</sup> Auf die Verwandtschaft mit syrischem Gedankengut hat bereits Lietzmann (»Mandäerfrage«, p. 126-127, 131-140) hingewiesen. Lietzmann (p. 139) möchte die Abhängigkeit der Mandäer von den Syrern in das 7. Jh. legen, was sehr wahrscheinlich zu spät angesetzt sein dürfte. Im Taufritus der Mandäer heißt es bei der Jordantaufe: »Er [= der Vater] schrie und ließ mich hören mit voller Stimme: »Wenn Kraft in dir ist, Seele, so komm!« »Gehe ich durch das Feuer, so verbrühe ich und verschwinde wieder aus der Welt.« Ich hob meine Augen zur Höhe, mit meiner Seele hoffte ich nach dem Haus des Lebens. *Ich ging durch das Feuer und verbrühte nicht*, sondern gelangte hin und fand mein eigenes Leben.« Cf. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, p. 47-48

Christus-Hymnus (VI, 1-7)<sup>39</sup> davon ausgehen, daß der Sohn »dem Fleische nach zum zweiten Mal erschienen ist, als er sich in den Strömen des Jordanflusses wusch« und daß er dabei »dem Feuer *entronnen*« sei.<sup>40</sup> Jesus muß sich also bewähren, und erst nach dieser Prüfung kann er Gott wahrnehmen, »wenn er im Geist naht auf den weißen Schwingen einer Taube«. <sup>41</sup> An anderer Stelle (VII, 81-84) ist von seinem *Erscheinen aus dem Feuer* die Rede.<sup>42</sup>

Auch Justin kennt eine mit dem *Hinabsteigen* Jesu in den Jordan verbundene Feuer-Erscheinung und den mit dem *Heraussteigen* einhergehenden Geistempfang:

Καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν,  
ἐνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε,  
κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ,  
καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ,  
καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος  
ὥς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτόν...<sup>43</sup>

Bammel meint hier zu Recht, daß bei der Präsenz des Feuers »nur an einen Prüf- oder Reinigungsakt« zu denken sei: »Durch Wasser und Feuer bewährt, erweist sich Jesus als der, über dem die Taufproklamation ausgerufen werden soll.«<sup>44</sup>

Eine häretische Gruppe, über die der vielleicht aus dem 3. Jh. stammende Autor der pseudo-cyprianischen Schrift *De rebaptismate* berichtet, stützte ihre eigene Taufpraxis mit der Feuer-Erscheinung in der *Praedicatio Pauli* ab:

*De Rebaptismate (Praedicatio Pauli)* 16-17:<sup>45</sup>

In diesem Buch findet man, wie Christus,  
der doch allein keinerlei Sünde beging,  
entgegen alle[n] [Aussagen der] Schrift (*contra omnes scripturas*),  
und fast gegen seinen Willen

(Texthervorhebung v.m.); Reitzenstein, *Vorgeschichte*, p. 3. Und an anderer Stelle: »...der große Jordan des ersten Lebens, der ganz Heilung ist, flammt wie Glanz...«; cf. Lidzbarski, *op. cit.*, p. 25; Reitzenstein, *op. cit.*, p. 14, 190-191.

38 Cf. J. Geffcken, *Oracula Sibyllina*; deutsche Übersetzung teilweise in Hennecke-Schneemelcher II, p. 594-619; s. außerdem die Einleitung von U. Treu: *ibid.*, p. 591-593.

39 Cf. Geffcken, *Oracula Sibyllina*, p. 130; s. zudem VII, 81-84; Geffcken, *op. cit.*, p. 137.

40 Cf. Geffcken, *Oracula Sibyllina*, p. 130; deutsche Übersetzung in Hennecke-Schneemelcher II, p. 600-601, 603; s. dazu Drijvers-Reinink, »Licht und Taufe«, p. 94-95; Bauer, *Leben Jesu*, p. 136.

41 S. vorangehende Anmerkung.

42 Cf. Geffcken, *Oracula Sibyllina*, p. 137; Hennecke-Schneemelcher II, p. 603; Bauer, *Leben Jesu*, p. 136.

43 Cf. Justin, *Dialogus cum Triphone*, cap. 88, 3, 8; PG 6, col. 685; Aland, p. 27; Bornemann, *Die Taufe Christi*, p. 27; Resch, *Agrapha*, p. 224; Bertrand, *Le baptême de Jésus*, p. 91-96.

44 Cf. Bammel, »Justin«, p. 55; s. dazu auch Drijvers-Reinink, »Taufe und Licht«, p. 93.

45 Cf. Hartel, p. 90; Hennecke-Schneemelcher II, p. 33; Drijvers-Reinink, »Taufe und Licht«, p. 93; Resch, *Agrapha*, p. 224; Peters, »Nachhall«, p. 263; Bertrand, *Le baptême de Jésus*, p. 43-44, Usener, p. 65, Anm. 25.

von seiner Mutter gezwungen worden sei,  
die Taufe des Johannes zu empfangen.

Weiter [heißt es], daß, als er getauft wurde,  
Feuer über dem Wasser erschienen sei  
(*item cum baptizaretur ignem super aquam esse visum*),  
was in keinem Evangelium geschrieben steht.

Hier wird zwar kein direkter Zusammenhang zwischen der Erscheinung des Feuers über dem Wasser und dem Bekenntnis einer Schuld Jesu hergestellt, aber diese Schrift geht eindeutig davon aus, daß Jesus der Taufe bedurfte.<sup>46</sup>

Welchen Ursprung diese Überlieferung der Feuer-Erscheinung bei der Taufe Jesu gehabt haben mag, ist noch völlig ungeklärt, und dem soll auch an dieser Stelle nicht weiter nachgegangen werden.<sup>47</sup> Für diese Untersuchung ist nur wichtig festzuhalten, daß das Feuer und das Wasser allem Anschein nach einander zugeordnet sind; dies könnte vielleicht damit zusammenhängen, daß beiden eine reinigende Kraft innewohnt. Das in den Sibyllinen bezeugte Feuer hat prüfende, wenn nicht reinigende Qualität, ähnlich auch in Justin. Möglicherweise gilt dies auch für die *Praedicatio Pauli*. Das Feuer erscheint entweder beim Hinabsteigen Jesu in den Jordan (so Justin) oder es ist mit dem eigentlichen Taufvorgang auf das engste verbunden (so die Sibyllinen, *Praedicatio Pauli*), im Gegensatz zu den Zeugen, die von einer Licht-Erscheinung berichten, die entweder noch während oder unmittelbar nach der Taufe eingeschoben ist.<sup>48</sup>

Insbesondere in der syrischen Überlieferung (aber auch im Westen<sup>49</sup>) hat der Traditionsstrang der Erscheinung eines Feuers bei der Taufe lange nachgewirkt. Ephräm, die Johannesakten, Jakob von Serug, die syrischen Taufordines, das Epiphaniestestament der Syrer, alle diese Dokumente sind mit der Erscheinung des Feuers am Jordan vertraut und verbinden diese Überlieferung dann im Anschluß an die Taufe Jesu auch mit ihren eigenen Taufgebräuchen, denn für die Syrer bildet das Ereignis am Jordan das Modell für die Gestaltung ihrer Taufriten.

Obleich Ephräm des öfteren auf die Licht-Erscheinung am Jordan verweist, kennt auch er die Überlieferung der Präsenz des Feuers bei der Taufe Jesu, wie aus folgenden Hymnen ersichtlich ist:

*De Fide X*, 17:

... Siehe Feuer und Geist in dem Fluß,  
in dem du getauft wurdest.<sup>50</sup>

46 Zu den Berührungspunkten mit dem Nazaräer-Evangelium cf. Usener, p. 60, 69.

47 Als erster Einstieg bietet sich möglicherweise die Erklärung von S. Brock in seiner Untersuchung, *The Holy Spirit*, p. 11-12, an. S. zudem Usener, p. 65-66 und für die Feuer- und Licht-Erscheinung cf. Petersen, *The Diatessaron*, p. 79-80.

48 So bereits Drijvers-Reinink, »Taufe und Licht«, p. 95, 98.

49 Zum Nachhall der Feuer-Tradition im Westen und ihre partielle Loslösung von der Taufe cf. Ohrt, *Segen*, p. 108-111, 115-116.

50 Cf. Beck, *Hymni de Fide X*, 17, p. 51 (= *textus*); p. 35-36 (= *versio*).

Damit ist eine Stelle aus dem Morgenoffizium (*Ṣapra*) des ostsyrischen Epiphaniestags zu vergleichen, das von Maclean ins Englische übertragen und in Conybeares *Rituale Armenorum* veröffentlicht wurde:<sup>51</sup>

Blessed is he at whose baptism the heavens opened:  
and fire and Spirit mingled with the waters...

Im Nachtoffizium (*Lelya*) heißt es, daß das Feuer auf den Wogen des Jordans entfacht wurde, eine Variante dazu findet sich beim *Ṣurraya* des Nachtoffiziums, wo inspiriert von Gen 1,2 das Feuer über den Wogen schwebt:

The river saw thee and was moved and trembled  
and fire was kindled among its billows<sup>52</sup>  
(Variante: and fire hovered among its billows).<sup>53</sup>

Daß dieses Feuer nun freilich nicht mehr erscheint, um Jesus zu prüfen, sondern von ihm ausgeht, um das Wasser der Taufe zu heiligen, zeigen besonders deutlich Ephräm und Jakob von Serug.

*Sogita* V, 32:<sup>54</sup>  
Das Wasser wird durch meine Taufe geheiligt,  
und empfängt Feuer und Geist von mir.

*Jakob von Serug*:<sup>55</sup>  
[Jesus,] die Feuer-Kohle (cf. Js 6,6) stieg hinab,  
um sich zu waschen in den Fluten [des Jordan],  
und die Flammen seiner heiligenden Macht schossen hervor.

Von mehreren weiteren Stellen des Jakob von Serug sei nur noch eine angeführt, wo es ganz ähnlich heißt:

Der Heilige kam zum Wasser,  
um hinabzusteigen und getauft zu werden.  
Sein Feuer wurde in den Wellen entfacht und entflammte sie.<sup>56</sup>

Da nach syrischer Vorstellung das Taufbecken den Jordan darstellt, ist es ganz folgerichtig, daß von dem »flammenden Taufbecken« die Rede ist oder daß es als Feuer-Ofen bezeichnet wird. Dies gilt nicht nur für Jakob von Serug, son-

51 Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 384. Mateos (*Lelya-Ṣapra*, p. 134) nimmt an, daß die handschriftliche Überlieferung des Offiziums, wie sie z. B. von Maclean übersetzt wurde, nicht das tatsächliche Stundengebet widerspiegelt, sondern eine Materialsammlung darstellt, aus deren reichem poetischen Liederschatz je nach Bedarf und Vorliebe Texte ausgewählt wurden. Nur ein Teil davon wurde von Bedjan veröffentlicht.

52 Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 345.

53 *Ibid.*, p. 360.

54 Bei Beck in der Ausgabe von Ephräms *Hymni de Nativitate* und *de Epiphania*, p. 221 (= *textus*), p. 204 (= *versio*).

55 Cf. Bedjan I, p. 184; Brock, »Jakob of Serugh«, p. 327; s. dazu Connolly, »Jakob of Serugh«, p. 581-582.

56 Cf. Bedjan I, p. 183; Brock, »Jacob of Serugh«, p. 327.

dern auch für die syrischen Taufordines, darunter das von Mouhanna untersuchte maronitische Taufformular.<sup>57</sup>

Außer den bereits angeführten syrischen Texten ist auch noch eine andere Strophe der *Sogiyata* Ephräms heranzuziehen, die von einem »Feuer-Tuch« am Jordan spricht.

*Sogita* V, 39:<sup>58</sup>

Ein Feuer-Tuch ( ܦܝܬܐ ܕܥܝܪܐ ) trägt die Luft  
und wartet auf dich am Jordan.

Hiermit ist der maronitische Taufordo zu vergleichen, wo es heißt, daß Engel mit »Schleiern des Feuers« Jesus am Jordan empfangen. Zugleich wird auch noch auf die reinigende Kraft des Feuers (und des Wassers) verwiesen, die nun jedoch der »Vergebung für die Söhne des irdenen Adams« gilt.

*Codex Paris syr* 118, fol. 45r:<sup>59</sup>

... Die Wachenden ... mischen das Feuer in das Wasser  
zur Vergebung für die Söhne des irdenen Adams,  
sie tragen Schleier des Feuers ( ܦܝܬܐ ܕܥܝܪܐ )  
und stehen am lichten Jordan,  
um den Sohn Gottes zu empfangen,  
der gekommen ist, um sich taufen zu lassen.

Jacoby hat darüber hinaus auf eine syrisch überlieferte Homilie über Epiphanie aufmerksam gemacht, die in der handschriftlichen Überlieferung fälschlich Johannes Chrysostomus zugeschrieben wurde. Auch hier wird die Taufe Jesu mit dem Erscheinen des Feuers im Jordanfluß assoziiert.<sup>60</sup>

Ein Funke ist im Wasser!  
ein Feuer ist im Fluß!  
eine Flamme wogt in der Welle auf und ab!  
Gott wird im Jordan gewaschen!

Aber auch der byzantinische Ritus spricht bei der Wasserweihe an Epiphanie von der Präsenz des Feuers, das den Jordan zurückweichen läßt:

Ὁ Ἰορδάνης ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω,  
θεασάμενος τὸ πῦρ τῆς Θεότητος,  
σωματικῶς κατερχόμενον,  
καὶ εἰσερχόμενον ἐπ' αὐτόν.<sup>61</sup>

Im *Chronicon Paschale* erscheint die Feuer-Tradition in abgewandelter Form,

57 Cf. Mouhanna, p. 17, 19, 20, 29, 34, 76, 130, 131, 135, 146, 234, 240, 257.

58 Ephräm, *Sogita* V, 39, p. 223 (= *textus*); p. 205 (= *versio*).

59 Cf. Wiedergabe der Handschrift in Mouhanna, *Planche* cxvi; s. zudem Mouhanna, p. 100, 237.

60 Cf. Jacoby, *Apokrypher Bericht*, p. 45.

61 Cf. Bute-Budge, p. 145 (ebenso im russischen Ritus: p. 58).



wenn es heißt, daß der Heilige Geist als *feuerartige* Taube (ὡς περιστερὰ πυροειδής) auf Jesus herabkam.<sup>62</sup>

Von Interesse sind zudem die Johannesakten, die zweimal die Feuer-Erscheinung mit der Öl-Weihe verbunden haben. Auffällig ist, daß die aus dem 4. Jh. stammenden syrischen Johannesakten gegenüber den Thomasakten des 3. Jh.s der Überlieferung der Feuer-Erscheinung folgen, während die syrischen Thomasakten von einem wunderbaren Licht berichten, worauf noch zurückzukommen sein wird.

*syr Johannesakten:*<sup>63</sup>

Dann machte Johannes das Kreuzzeichen über das Öl und rief mit lauter Stimme:

»Herrlichkeit [sei] dem Vater und dem Sohn und dem Geist der Heiligkeit immerdar. Amen.

Und nochmals sagte er . . .:

Heilig ist der Vater und der Sohn und der Geist der Heiligkeit immerdar. Amen.

Und sofort (ܡܠܚܬܐ) flammte das Feuer über dem Öl auf.

Und an anderer Stelle heißt es wiederum bei der Weihe des Öls:<sup>64</sup>

Du bist hier, der du am Jordan warst.

. . . erscheine hier, ich flehe dich an, Herr . . .

und zu der Stunde flammte das Feuer über dem Öl auf . . .

Die angeführten Texte, die beliebig fortgesetzt werden könnten<sup>65</sup>, laden – soweit sie nähere Auskunft über die Ereignisse der Taufe Jesu am Jordan geben – zu der Feststellung ein, daß die Erscheinung des Feuers aufgrund einer theologischen Reflexion umgedeutet wurde: Es ist nicht mehr Jesus, der sich in der Feuerprobe im Jordan bewähren muß, sondern er ist es nun, von dem das reinigende Feuer ausgeht.<sup>66</sup>

So gab es also Bestrebungen, der Erscheinung des Feuers einen neuen Sinn zu verleihen, um die archaische Form der Christologie zu überwinden. Zugleich ist jedoch noch eine weitere Tendenz erkennbar, nämlich in die alten Taufberichte einzugreifen, um die Erwähnung des Feuers mit dem Licht zu ersetzen, was in allerletzter Zeit von Drijvers und Reinink ausschließlich auf Tatian zurückgeführt worden ist.<sup>67</sup>

62 Cf. Jacoby, *Apokrypher Bericht*, p. 36, 40.

63 Cf. Wright I, p. 42 (= *textus*, syr. Pag.); II, p. 39 (= *versio*); s. dazu Connolly, »Original Language«, p. 255.

64 Cf. Wright I, p. 58-59 (= *textus*, syr. Pag.); II, p. 54 (= *versio*); s. dazu Connolly, »Original Language«, p. 255-256.

65 S. dazu Kmosko, p. 195, 197, 201, 203; Leloir, *Diatessaron*, p. 106. Hier sei nur noch das mozarabische Sakramentar angeführt, wo es heißt: »...ingentique miraculo Maiestas tua exaltatum uirginis spiritum quem assumpsit per *flammas*, suscepit per columbam...«. Cf. Férotin, col. 48 (Z. 13-15).

66 Drijvers und Reinink (»Taufe und Licht«, p. 92, Anm. 6) haben die syrischen Quellen, die das Feuer am Jordan (bzw. in den Taufriten) bezeugen, nicht besprochen.

67 Cf. Drijvers-Reinink, »Taufe und Licht«.

Es wäre jedoch durchaus denkbar, daß Tatian hier auf einen bereits vorhandenen Traditionsstrang zurückgriff, der vom Erscheinen eines Lichts am Jordan ausging, von dem z. B. das Ebioniten-Evangelium Zeugnis ablegt. Drijvers und Reinink verfechten jedoch die Ansicht, daß Tatian, der mit der Feuer-Tradition seines Lehrers Justin vertraut gewesen ist, sie dann in seinem Diatessaron in eine Erscheinung des Lichts bei der Taufe Jesu umgewandelt hat. Von Tatian sind nach ihrer Meinung die anderen Zeugen abhängig, darunter auch das Ebioniten-Evangelium.

Vielleicht muß jedoch auch noch die Möglichkeit erwogen werden, daß Tatian nicht so sehr als der Urheber des Berichts über die Manifestation eines Lichts bei der Taufe anzusehen ist, als der, der aufgrund des enormen Einflusses des Diatessaron in Ost und West indirekt der Anlaß war, daß die Erscheinung des Lichts eine so weite Verbreitung gefunden hat.

## 2. Die Erscheinung des Lichts bzw. des »großen/mächtigen Lichts«

Zu den Kronzeugen zählen zum einen das sicher noch aus der ersten Hälfte des 2. Jh.s hervorgegangene Ebioniten-Evangelium<sup>68</sup> und zum anderen das Diatessaron, das Tatian offensichtlich in seiner späteren Lebenszeit geschaffen hat, also der zweiten Hälfte des 2. Jh.s zuzuordnen ist, wie allgemein angenommen wird.<sup>69</sup>

Zunächst möchte ich eine Trennung vorschlagen zwischen denjenigen Quellen, die von der Erscheinung eines Lichts berichten und denjenigen Zeugen, wie das Ebioniten-Evangelium, die von einem »großen« bzw. »mächtigen Licht« Kenntnis haben.

### a. Das Erscheinen des »großen« bzw. »mächtigen« Lichts

Der älteste und bekannteste Vertreter ist das aus judenchristlichen Kreisen stammende Ebioniten-Evangelium mit seinen harmonisierenden Tendenzen im Zusammenhang mit dem Jordan-Ereignis, das der Evangelienharmonie des Tatian vorangeht und einerseits die adoptianische Himmels-Stimme kennt (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε), genauer gesagt, die Stimme aus dem Himmel wird dreimal angeführt: einmal nach Mk 1,11, dann nach der hochbedeutsamen Variante zu Lk 3,22 und schließlich nach Mt 3,17.

68 Cf. Einleitung zum Ebioniten-Evangelium in Hennecke-Schneemelcher I, p. 140.

69 Baumstark (»Evangelienzitate«, p. 13-14) und Peters (*Diatessaron*, p. 211-211) vertreten die Ansicht, daß Tatian sein Diatessaron noch in Rom vor seinem Zerwürfnis mit der Kirche von Rom abgefaßt habe, denn nur so sei die weite Verbreitung des Diatessarons im Westen erklärlich. Drijvers und Reinink (»Licht und Taufe«, p. 92) plädieren für eine Abhängigkeit des Ebioniten-Evangeliums von Tatians Diatessaron.

Andererseits geht der Text des Ebioniten-Evangeliums mit seinem Hinweis auf das Herabkommen des Geistes über das in Mk 1,10 bezeugte εἰς (in Kontrast zu dem in Mt 3,16 und Lk 3,22 belegten ἐπ' αὐτόν) hinaus, wenn behauptet wird, daß der Heilige Geist »in ihn einging« (εἰσελεύσεως εἰς αὐτόν).<sup>70</sup>

Damit sind nun nach diesem Evangelium die Voraussetzungen gegeben für:

1. die Aussage, daß er nun der geliebte Sohn ist (wie in Mk 1,11 in direkter Anrede),
2. daß er »heute gezeugt« wurde (entsprechend der Lukas-Variante zu 3,22 = Ps 2,7),
3. daß dabei, d.h. mit seiner pneumatischen Geburt und ihrer Bezeugung durch die Himmels-Stimme *sofort* (εὐθύς) den Ort »ein großes Licht umstrahlte« (καὶ εὐθύς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα);
4. und schließlich auf die Frage des Johannes, wer Jesus sei, erschallt die Himmels-Stimme noch einmal, um wie in Mt 3,17 feierlich zu proklamieren: »Dies ist mein geliebter Sohn . . .«. Hier ist der Text:

*Ebioniten-Evangelium:*<sup>71</sup>

Und wie er vom Wasser heraufstieg,  
öffneten sich die Himmel,  
und er sah den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube,  
die herabkam  
und in ihn einging.

Und eine Stimme [erklang] aus dem Himmel, die sprach:  
Du bist mein geliebter Sohn,  
an dir habe ich Wohlgefallen gefunden (cf. Mk 1,11).

Und abermals: Ich habe dich heute gezeugt (cf. Var. zu Lk 3,22 = Ps 2,7).  
Und sofort umstrahlte den Ort ein großes Licht  
(καὶ εὐθύς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα).

Als Johannes dies sah, heißt es, spricht er zu ihm:  
Wer bist du Herr?

Und abermals [erklang] eine Stimme aus dem Himmel zu ihm:  
Dies ist mein geliebter Sohn,  
an dem ich Wohlgefallen gefunden habe (cf. Mk 3,17).

Es sei an dieser Stelle daran erinnert, daß sich hier folgender Ablauf abzeichnet:

- Heraussteigen aus dem Wasser
- Die Himmel öffnen sich:
- Herabkunft des Geistes und sein Eingehen in Jesus;

70 Cf. Epiphanius, *Panarion haer.*, 30, 13, 7; Holl I, p. 350; Resch, *Agrapha*, p. 222; Aland, p. 27; Hennecke-Schneemelcher I, p. 141 (3); Peters, »Nachhall«, p. 264 (s. dazu p. 264-265).

71 Cf. Epiphanius, *Panarion haer.*, 30, 13, 7; Holl I, p. 350-351; Resch, *Agrapha*, p. 224; Hennecke-Schneemelcher I, p. 141 (3); Usener, p. 61-62.

- zweimaliges feierliches Ausrufen der Sohnschaft mit dem Hinweis, daß er heute gezeugt wurde;
- darauf erstrahlt *sofort ein großes Licht*.

Hier läßt sich ein unübersehbarer Unterschied zu Justins κατά- und ανά-Schema (Bammel) feststellen, der das Erscheinen des Feuers nicht mit dem Heraussteigen Jesu aus dem Jordan assoziierte, sondern mit seinem Eintauchen in den Jordanfluß:

- Hinabsteigen Jesu in das Wasser, wobei das Feuer im Jordan entfacht wird
- Emportauchen Jesu verbunden mit der Herabkunft des Geistes

Das heißt, bei Justin geht die prüfende Präsenz des Feuers der Herabkunft des Geistes voran; im Ebioniten-Evangelium ist das Eingehen des Geistes in Jesus die Voraussetzung für die feierliche Proklamation der Sohnschaft und das Aufleuchten des Lichts, das auf das engste mit der Ausrufung der Zeugung des Sohns im Jordan verknüpft wurde.

Allein aus diesem Grund sollte Feuer- und Licht-Erscheinung klar auseinandergehalten werden. Sie meint nicht das gleiche.

Das im Ebioniten-Evangelium belegte φῶς μέγα zeigt mehrere syrische und lateinische Entsprechungen sowie ein armenisches Gegenstück. Im syrischen Nachtoffizium (*Lelya*) der Epiphanie findet sich ein ungewöhnlich langes poetisches Stück, das in der *Gazza*-Handschrift *Borgia-Syr. 60*<sup>72</sup> dem Ḥakim von *Bet-Qaša* (so Sauguet) bzw. *Bet-Kahna* (so Maclean) zugeschrieben wurde<sup>73</sup> und an einer Stelle, nämlich bei der Taufe Jesu im Jordan, eine nicht zu übersehende Ähnlichkeit mit dem Evangelienkommentar des Išoʿdad zeigt, auf den wir gleich noch näher eingehen werden. Die Passage im Nachtoffizium unterscheidet sich jedoch von der des Išoʿdad in zwei wesentlichen Punkten:

72 Zu dieser *Gazza*-Hs ist folgendes anzumerken: Nach dem Tod von Stefano Borgia (gest. 1804) wurden 1805 die nach ihm benannten Borgia-Hss dem Wunsch des Verstorbenen entsprechend der Bibliothek der *Propaganda Fide* übergeben, dessen Präfekt er gewesen war. Darunter befand sich auch eine *Gazza*-Hs, der später als *Borgia-Syr. 60* bezeichnete Codex, der als *Ufficiatura caldaica* 1902 in die Bibliothek des Vatikan aufgenommen wurde. Jedoch aufgrund der übergroßen Dimension (*stragrande*) des Codex war er aus der Sammlung der Borgia-Hss herausgenommen worden, was dazu führte, daß diese *Gazza*-Hs bis in die jüngste Zeit nicht mehr zugänglich war. So taucht sie z.B. nicht in der Liste der Hss bei Mateos (*Lelya-Ṣapra*) auf. Erst mit der Publikation von Sauguet (*Gazza chaldéen*) aus dem Jahre 1987 wurde die Öffentlichkeit auf diese *Gazza*-Hs, *Borgia-Syr. 60*, aufmerksam gemacht, die dem *Syriac Codex n° 1* bei Maclean (in Conybeares *Rituale Armenorum*) entspricht, wie Sauguet gezeigt hat. Cf. Sauguet, *Gazza chaldéen*, p. 7, 10-12, 22, 25-27. Auf die Untersuchung von Sauguet wurde ich freundlicherweise durch H. Kaufhold aufmerksam gemacht, wofür ich ihm hier danken möchte. Zum Text cf. Bedjan, *Breviarium* I, p. 403-407 (= syr. Pag.).

73 S. dazu die englische Übersetzung dieser Handschrift von Maclean in Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 350-352 (übernommen von Mateos, *Lelya-Ṣapra*, p. 156). S. dazu nun Sauguet, *Gazza chaldéen*, p. 61 (n° 3), 74.

1. Es fehlt der ausdrückliche Hinweis auf das Diatessaron des Tatian, was jedoch nicht weiter verwunderlich ist, da es sich um liturgische Strophen eines längeren poetischen Stückes handelt.
2. Wichtiger ist die Tatsache, daß vom sofortigen Aufleuchten eines »Lichts« (ܠܝܬܐ)<sup>74</sup> und nicht wie in Išo'dad eines »mächtigen Lichts« (ܠܝܬܐ ܠܝܬܐ) die Rede ist.

Im Evangelienkommentar des Išo'dad von Merw (9. Jh.) wird ausdrücklich nahegelegt, daß der Bericht über das Aufleuchten eines »mächtigen Lichts« bei der Taufe Jesu im Diatessaron des Tatian gestanden habe:

Und sofort (ܠܝܬܐ)  
wie das Diatessaron bezeugt,  
leuchtete ein *mächtiges Licht* (ܠܝܬܐ ܠܝܬܐ)  
und über dem Jordan lagerten sich lichte Wolken...  
Und der Jordan hielt in seinem Lauf ein,  
indem sich seine Wasser nicht bewegten...<sup>75</sup>

Die Behauptung, daß die Erscheinung eines »mächtigen Lichts« eine Lesart des Diatessaron sei, gibt zu denken, denn wichtige Zeugen zum Diatessaron sprechen nur von der Manifestation eines »Lichts«, wie z. B. der wesentlich ältere Evangelienkommentar zum Diatessaron des Ephräm, aber auch Ephräms Hymnen, die die Lesart des Diatessaron widerspiegeln, erwähnen stets nur das »Licht«, wie noch zu sehen sein wird.

Der Evangelienkommentar des Dionysius bar Šalibi (12. Jh.) hilft hier nicht wirklich weiter, denn wie allgemein bekannt, ist Dionysius von Išo'dad von Merw abhängig, bietet also kein eigenständiges Zeugnis. Der Vollständigkeit halber sei hier die entsprechende Stelle des Dionysius bar Šalibi nur kurz angeführt:

Und sofort (ܠܝܬܐ)  
wie das Diatessaron bezeugt,  
leuchtete ein *mächtiges Licht* über dem Jordan,  
und lichte Wolken lagerten sich am Fluß...  
und der Jordan hielt an in seinem Lauf,  
indem sich seine Wasser nicht bewegten...<sup>76</sup>

Interessant ist, daß das »mächtige Licht« (bzw. »Licht« bei Ḥakim)<sup>77</sup> sofort

74 Cf. Bedjan, *Breviarium* I, p. 406 (= syr. Pag.); Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 352. Cf. *infra*: b. Die Erwähnung des »Lichts«.

75 Cf. Gibson, *Išo'dad of Merv* II, p. 45 (= syr. Pag.); Peters, »Nachhall«, p. 260; Petersen, *The Diatessaron*, p. 77; Bauer, *Leben Jesu*, p. 135, Baumstarks Rezension von Jacobi, *Apokrypher Bericht*, in: *OrChr* 2 (1902), p. 465; Hjelt, *Diatessaron*, p. 32; Drijvers-Reinink, »Licht und Taufe«, p. 96-97; Lietzmann, »Mandäerfrage«, p. 127.

76 Cf. Burkitt, *Evangelion da-mepharreshe*, p. 115; *idem*, *Ephrem's Quotations*, p. 68; Bauer, *Leben Jesu*, p. 135.

77 Zum Zitat der Stelle aus Ḥakim cf. *infra*: b. Die Erwähnung des »Lichts«.

(ܡܫܚܐ) erschien, so auch das Ebioniten-Evangelium und die syrischen Johannesakten<sup>78</sup>; in den Johannesakten jedoch erscheint nicht ein Licht, sondern Feuer, wie bereits zu sehen war.

Es wurde angenommen, daß die weiteren Ausschmückungen der Ereignisse am Jordan bei Išo'dad von Merw (sowie Dionysius bar Šalibi und im syrischen Nachtoffizium von Epiphanie), wie z.B. das Einhalten des Jordans in seinem Lauf, nicht zum ursprünglichen Bestand des Diatessaron gezählt haben.

Hier ist jedoch noch zu vermerken, daß die Aussage über das Anhalten der Strömung bzw. des Zurückweichens des Jordans, vielleicht inspiriert durch Ps 113 (114), 3,5 allerweiteste Verbreitung gefunden hat<sup>79</sup> und nach Lietzmann auf syrische Überlieferung zurückgeht.<sup>80</sup> Dies ist z.B., außer bei den Mandäern<sup>81</sup>, in folgenden Quellen belegt:

- |             |  |
|-------------|--|
| Syrisch:    | 1. In den Evangelienkommentaren des Išo'dad und Dionysius bar Šalibi<br>2. Bei Jakob von Serug <sup>82</sup><br>3. Bei Severus von Antiochien <sup>83</sup><br>4. Im ostsyrischen Nachtoffizium zu Epiphanie <sup>84</sup> , wie bereits zu sehen war.<br>5. Angeregt von Ps 113 (114), 3,5, bei Jakob Burde'ana <sup>85</sup><br>6. In einer syrisch überlieferten Homilie über Epiphanie <sup>86</sup> |
| Griechisch: | 1. Chronicon Paschale <sup>87</sup><br>2. Angeregt von Ps 113 (114), 3,5, bei Cyrill von Jerusalem <sup>88</sup> ; von diesen Psalmversen wurden ebenso inspiriert: eine dem Hippolytus fälschlich zugeschriebene Homilie über Epiphanie <sup>89</sup> ; eine Homilie über die Epiphanie des Ps-Chrysostomus <sup>90</sup><br>3. In der byzantinischen Wasserweihe zu Epiphanie <sup>91</sup>            |
| Latein:     | 1. Ein dem Ambrosius fälschlich zugeschriebener Hymnus zum Epiphaniestag <sup>92</sup>   |

78 Cf. Wright I, p. 42 (= syr. Pag.). Zu *mehḥda* cf. εὐθὺς in Mk 1, 10; Mt 3, 16; Drijvers-Reinink, »Licht und Taufe«, p. 97.

79 Darauf haben vor allem Jacoby (*Apokrypher Bericht*, p. 43-62) und Ohrt (*Segen*, p. 27-35, 82-105) hingewiesen und viele Belege dazu geliefert.

80 Cf. Lietzmann, »Mandäerfrage«, p. 126.

81 Cf. Lidzbarski, *Ginza*, p. 145 (Z. 9), 178 (Z. 32), 192 (Z. 2-3, 35); Lietzmann, »Mandäerfrage«, p. 125.

82 Cf. Bedjan I, p. 184; s. dazu Connolly, »Jacob of Serug«, p. 582; Jacoby, *Apokrypher Bericht*, p. 43-44.

83 Cf. Brooks, *Hymns of Severus*, p. 65.

84 Cf. engl. Übersetzung von Maclean in Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 352, 353.

85 Cf. Jacoby, *Apokrypher Bericht*, p. 43, 66-67.

86 *Ibid.*, p. 45.

87 *Ibid.*, p. 36, 40-41; Ohrt, *Segen*, p. 92-93.

88 Cf. Katechese XII, 15; zit. in Jacoby, *Apokrypher Bericht*, p. 50-51, 66-67.

89 *Ibid.*, p. 46-47, 66-67.

90 *Ibid.*, p. 49-50, 66-67.

91 Cf. Bute-Budge, p. 138, 145 (s. dazu p. 47, 58); weitere liturgische Belege in Jacoby, *Apokrypher Bericht*, p. 51-53.

92 Cf. Jacoby, *Apokrypher Bericht*, p. 53-54; weitere lateinische Belege p. 54-56. S. dazu Mohrmann, »Epiphania«, p. 667.

2. Bei der Wasserweihe an Epiphanie<sup>93</sup>
3. Antiphon zur Matutin der Oktav des Epiphaniestags<sup>94</sup>, die möglicherweise auf byzantinischen Einfluß zurückzuführen ist<sup>95</sup>
4. In der Vita Rhythmica<sup>96</sup>, die Lesarten des Diatessaron aufweist.

*Koptisch:* Hier ist einschränkend anzumerken, daß das Zurückweichen des Jordans lediglich im Responsorium, Ps 113, 3, festgehalten ist, das der Lesung des Evangeliums über die Taufe Jesu (Mt 3, 1-17) vorangeht.<sup>97</sup>

*Armenisch:* Eingebettet in einer angeblich von Proklus stammenden Homilie zum Weihnachts- und Epiphaniestag, die im Synaxarion (*Yaysmawurk*) angeführt ist.<sup>98</sup>

Bei einer systematischen Durchsicht aller Texte zu Epiphanie würden sicher noch weitere Belege zutage treten. An dieser Stelle sei nur noch eine Stelle in der *Agathangeli Historia* angeführt, die nicht das Einhalten des Jordans in seinem Lauf, sondern auch das »mächtige Licht« erwähnt.

Im Bericht des Agat'angelos über die Taufe des armenischen Königs Trdat im Euphrat, dem der Bericht über die Taufe Jesu im Jordan zugrundegelegt ist, nimmt die Erscheinung des »mächtigen Lichts« eine zentrale Stellung ein.

*Agat'angelos* § 833:<sup>99</sup>

Und während alle Menschen und der König  
dort hinunterstiegen ( *իջանկին* ) zur Taufe  
in den Wassern des Euphratflusses,  
erschien ( *երևեալ* ) ein wunderbares Zeichen von Gott:  
Denn als die Wasser des Flusses einhielten,  
wichen sie von dort zurück  
und es erschien ein *mächtiges Licht* ( *լոյս սաստիկ* )...<sup>100</sup>  
und dergestalt leuchtete das Licht,  
daß es die Strahlen der Sonne verdrängte und verblassen ließ.<sup>101</sup>

93 Cf. *Rituale Romanum* (Rom 1816); zit. in Bute-Budge, p. 2; Ohrt, *Segen*, p. 96 (s. dazu p. 27-28, 31-39); Reitzenstein, *Vorgeschichte*, p. 192.

94 Cf. Peters, *Diatessaron*, p. 153.

95 Cf. Baumstark, »Byzantinisches«, p. 163-187; Peters, *Diatessaron*, p. 215. Zum Nachhall in den Segensgebeten und Legenden, insbesondere in den skandinavischen Ländern cf. Ohrt, *Segen*, p. 27-47, 77-116.

96 Cf. Vögtlin, *Vita Rhythmica*, p. 129; Ohrt, *Segen*, p. 105.

97 Cf. Bute-Budge, p. 117. Zum äthiopischen Brauchtum cf. Ohrt, *Segen*, p. 89-92.

98 Cf. Bayan, *Synaxaire arménien*, p. 15-16 (s. dazu p. 12, Anm. 3).

99 Cf. *Agat'angelay Patmut'wn* § 833, p. 433-434.

100 Um den Zusammenhang der Manifestation des Lichts nicht zu unterbrechen, habe ich folgende Stelle im Zitat ausgelassen: »(Und es erschien ein mächtiges Licht) im Bildnis einer leuchtenden Säule und sie weilte über den Wassern des Flusses. Und über ihnen (= den Wassern) [erschien] ein Bildnis des Herrenkreuzes. (Und dergestalt leuchtete das Licht...)«. Zur »leuchtenden Säule« cf. Reitzenstein, *Vorgeschichte*, p. 378-379 (»Der Jordan als Brücke oder Leiter«).

101 Eine weitere Ausschmückung des Wunderberichts über das Licht und das Einhalten der Strömung findet sich im armenischen Synaxarion, wo sie in eine angeblich von Proklus stammende Homilie zum Weihnachts- und Epiphaniestag eingebettet ist, worauf bereits verwiesen wurde. Cf. Bayan, *Synaxaire arménien*, p. 15-16.

Zudem ist in mehreren Handschriften des maronitischen Taufordos im *Sedro* bezeugt, daß Jesus, »als er im Jordan getauft wurde, ein *mächtiges Licht* (ܠܬܐ ܠܝܡܐ) über dem Jordan leuchten ließ.«<sup>102</sup>

Aber nicht nur in judenchristlichen Kreisen und in Syrien sowie Armenien war dieser Traditionsstrang der Erscheinung eines »mächtigen Lichts« bekannt, sondern wir finden ihn ebenso in mehreren voneinander unabhängigen lateinischen Quellen. An erster Stelle sind hier zwei Handschriften der *Vetus Latina* zu nennen, nämlich die *Codices Vercellensis* und *Sangermanensis* ( $a + g^1$ ), die nach Mt 3, 15 die Erscheinung des »ungeheuren« bzw. »großen Lichts« eingeschoben haben.<sup>103</sup> Die geringfügigen Unterschiede zwischen  $a + g^1$  lassen sich am besten aus der Gegenüberstellung der Texte ersehen.

*Codex Vercellensis* (a):

Et cum baptizaretur,  
lumen ingens circumfulsit de aqua,  
ita ut timerent omnes qui adveniant.

*Codex Sangermanensis* (g<sup>1</sup>):

Et cum baptizaretur Jesus  
lumen magnum fulgebat de aqua,  
ita ut timerent omnes qui congregati erant.

Die wahrscheinlich aus dem süddeutschen Raum stammende *Vita Beate Virginis Marie et Salvatoris Rhythmica* des frühen 13. Jh.s weist, wie van den Broek nachgewiesen hat, Lesarten aus der westlichen und östlichen Überlieferung des Diatessaron auf, woraus zu schließen ist, daß der Verfasser dieser Vita eine lateinische Evangelienharmonie verwendet hat, die weitgehend vom *Codex Fuldenensis* abweicht, also dem Hauptzeugen für die westlichen Tatiantexte nicht zu folgen scheint.<sup>104</sup>

*Vita Rhythmica* (Z. 3684-3687):<sup>105</sup>

Cum ergo Jesus a Johanne foret baptizatus  
populusque plurimus cum ipso renovatus,  
ecce celum est apertum, lux magnaue refulsit  
in Jesum necnon universos presentes circumfulsit.

Van den Broek hat außerdem auf weitere voneinander unabhängige lateinische Texte aufmerksam gemacht, darunter die um 1170 abgefaßte, viel gelesene *Historia Scholastica* des Peter Comestor und die *Vita Jesu Christi* des Ludolph von Sachsen, die beide von einem *inaestimabilis splendor* bei der Taufe Jesu berichten.<sup>106</sup>

102 Cf. *Codex Paris syr* 116, fol. 3r (= Planche XLV); s. dazu *Codex Paris syr* 117, beide in Mouhanna, p. 71, 236, (s. dazu p. 179, 237).

103 Cf. Peters, »Nachhall«, p. 260; Bauer, *Leben Jesu*, p. 134; Aland, p. 26.

104 Cf. van den Broek, »Latin Diatessaron«, p. 111.

105 Cf. Vögtlin, *Vita Rhythmica*, p. 129; van den Broek, »Latin Diatessaron«, p. 121, 127; Petersen, *The Diatessaron*, p. 78.

106 Cf. van den Broek, »Latin Diatessaron«, p. 122-123, 127-129.



*Peter Comestor*

*Historia Scholastica* 34

(PL 198, col. 1555)

Factum est autem, cum baptizaretur  
fere omnis populus terrae illius,

et Jesu baptizato et orante  
pro baptizandis,  
ut acciperent Spiritum sanctum,  
confestim ascendit Jesus  
de aqua et ecce aperti sunt coeli,  
id est *inaestimabilis splendor* factus est  
circa eum,

ac si coelo  
aereo et sidereo reseratis,  
splendor coeli empyrei terris infunderetur.

*Ludolph von Sachsen*

*Vita Jesu Christi* I, 21.11

(Rigollot, p. 186)<sup>107</sup>

Factum est autem, ut, cum baptizaretur  
a Johanne fere omnis populus terrae illius,  
id est multi de omni populo,  
et Jesu a Johanne baptizato, ac  
post baptismum de aquis ascendente,  
et pro baptizandis, ut Spiritum sanctum  
acciperent, orante,  
apertum est coelum,  
id est *inaestimabilis splendor* factus est  
circa Christum,  
et tantus fulgor circumfulsit eum,  
ac si coelum empyreum apertum videretur,  
coeloque aereo et sidereo reseratis,  
splendor coeli empyrei terris infunderetur.

Dazu bemerkt van den Broek: »We are faced with the remarkable fact that a very archaic extra-canonical tradition of Jewish-Christian origin that had been incorporated by Tatian into his Diatessaron found acceptance by two prominent medieval scholars whose works became widespread and authoritative.«<sup>108</sup>

Aus den bislang angeführten Quellen läßt sich unschwer erkennen, daß der Traditionsstrang, der bei der Taufe Jesu auf ein »großes« bzw. »mächtiges Licht« verwies, weiteste Verbreitung gefunden hatte: Er findet sich in der griechischen, syrischen, armenischen und selbst noch in der lateinischen Überlieferung.

Wenn wir dem Zeugnis des Išo'dad von Merw Glauben schenken dürfen, daß die Erscheinung eines »mächtigen Lichts« im Diatessaron gestanden habe – und der Befund in den syrischen, armenischen, griechischen und lateinischen Quellen, die meist auch noch andere Lesarten des Diatessaron aufweisen, spricht dafür – dann muß angenommen werden, daß der Taufbericht des Diatessaron bereits im Syrischen in zwei verschiedenen Versionen vorgelegen haben dürfte, denn es ist immerhin bemerkenswert, daß Ephräm weder in seinem Kommentar zum Diatessaron noch in seinen Hymnen jemals ein »mächtiges Licht« erwähnt, sondern stets von der Erscheinung eines »Lichts« (bzw. eines »Feuers«) spricht. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß zudem armenische und westliche Quellen, die auch noch andere Lesarten des Diatessaron aufweisen, den Befund in Ephräm abstützen. Dies legt nahe, daß verschiedene Versionen von Tatians Evangelienharmonie im Umlauf waren: eine Textgestalt verwies dabei auf ein »mächtiges Licht« bei der Taufe Jesu, während eine andere Version von der Manifestation des »Lichts« am Jordan sprach.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 123, 127-129.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 128.

## b. Die Erwähnung des »Lichts«

Ephräms Kommentar zum Diatessaron stellt zweifelsohne das wichtigste Zeugnis zu Tatians Evangelienharmonie dar. Bekanntlich ist diese bedeutsame Quelle im syrischen Original auf uns gekommen; sie weist jedoch auch umfangreiche Lücken auf, die zudem die Taufe Jesu einschließen.<sup>109</sup> Deshalb ist an dieser Stelle die armenische Version heranzuziehen.<sup>110</sup> Hier schildert Ephräm, wie Satan sich aufgrund der Licht-Erscheinung und der Himmels-Stimme entschließt, Jesus zu versuchen:

armen Diatessaron-Kommentar IV, 5:<sup>111</sup>

- 1 Եւ իբրեւ ետես՝
- 2 Թե իբրեւ զցուցիչ կարաւտութեան էջ ի ջուրս անդր,
- 3 Լ ոչ եթե իբրեւ զկարաւտեալ եկն նա առ մկրտութիւն անդր,
- 4 ի փայլիւն լուսոյն՝ որ լինէր ի կերայ ջուրց,
- 5 Եւ ձայնիւն՝ որ եղեւ յերկնից,
- 6 եղ ի մտի իւրում եւ ասէ ...<sup>112</sup>

1. Und als er [= Satan] sah,
2. wie [Jesus] als der Erfüller des Bedürftigen in die Wasser hinabstieg,
3. und er dort nicht zur Taufe kam wie einer, der [ihr] bedurft hätte,
- 6a. überlegte er für sich
4. beim *Glanz des Lichts*, das über den Wassern entstand
5. und der Stimme, die aus den Himmeln kam,
- 6b. und sagte ...

Von größter Bedeutung ist die Tatsache, daß Ephräm in seinem Kommentar zum Diatessaron an keiner Stelle ein »mächtiges Licht« erwähnt, sondern bei der Anführung der Taufe Jesu meines Wissens stets von der Manifestation eines »Lichts« ausgeht, ein Befund, der auch in den Hymnen Ephräms weiter abgestützt wird.

109 Cf. Leloir, *Texte syriaque*, p. 29: »Desunt cap. I, 27, circa medium usque ad cap. IX, 14, circa medium.«

110 Cf. Leloir, *Versión arménienne*, p. 48 (= *textus*); p. 36 (= *versio*).

111 S. vorangegangene Anmerkung.

112 Leloir (*Versión arménienne/versio*, p. 36) übersetzt diese Stelle folgendermaßen: »Et cum vidisset, ex splendore lucis super aquas et per vocem factam de coelis, ut expletorem indigentiae (eum) descendisse ibi in aquas, non vero ut indigentem venisse illum ibi ad baptismum, perpendit secum et dicit...«.

S. dazu seine sehr freie französische Übersetzung in *Ephrem*, p. 95: »Et quand la splendeur de la lumière apparue sur l'eau et la voix venue du ciel, lui montrèrent que le Christ était descendu dans l'eau, non comme quelqu'un qui a besoin de pardon, mais comme celui qui comble tout besoin, il réfléchit et il se dit...«

*Sogita* V, 48:<sup>113</sup>

Getauft wurde der Heilige  
und sofort (ܡܨܗܐ)<sup>114</sup> stieg er heraus  
und sein Licht strahlte über den Welten.

*De Epiphania* X, 5:<sup>115</sup>

Als er getauft wurde,  
leuchtete das Licht aus dem Wasser.

*De Nativitate* XXIII, 12:<sup>116</sup>

Er kleidete sich in das Wasser der Taufe  
und die Lichtstrahlen leuchteten daraus hervor.

*De Fide* VII, 3:<sup>117</sup>

Er neigte sich herab, verhüllte seinen Anblick  
durch den Schleier des Fleisches (! ܡܨܗܐ)<sup>118</sup>  
vom Schein seines Lichts leuchtete der ganze Jordan.

Bei allen mir bekannten Texten Ephräms ist stets die Erscheinung eines »Lichts« (niemals das Aufleuchten eines »mächtigen Lichts«) belegt. Es ist davon auszugehen, daß Ephräm bei seiner Schilderung der Taufe Jesu auf das Diatessaron zurückgegriffen hat. Sein überlieferter Kommentar zum Diatessaron ist dabei besonders wichtig. Damit ergibt sich, daß Ephräm eine Textgestalt des Diatessaron vor sich gehabt haben muß, die das Erscheinen eines »Lichts« bezeugte, im Gegensatz zu vielen anderen syrischen Quellen, die sicher ebenso das Diatessaron benutzten, jedoch in einer anderen Textgestalt, die offensichtlich ein »mächtiges Licht« am Jordan erwähnte.

Nun könnte zu Recht eingewendet werden, daß Ephräm möglicherweise den Text des Diatessaron nicht genau zitierte – und wir haben Belege dafür<sup>119</sup> – aber diesem an sich berechtigten Einwand ist entgegenzuhalten, daß außer Ephräm auch noch andere syrische, armenische, aber auch westliche Quellen die Lesart des »Lichts« aufweisen.

In diesem Zusammenhang ist z. B. das Zeugnis des ostsyrischen Offiziums zum Epiphaniestag zu erwähnen. Dabei ist die handschriftliche Überlieferung

113 Die *Sogyata* wurden von Beck im Band mit Ephräms Hymnen *de Nativitate* veröffentlicht; *Sogita* V, 48, p. 224 (= *textus*); p. 206 (= *versio*); Peters, »Nachhall«, p. 261, Anm. 1.

114 S. dazu die Anm. zum Evangelienkommentar von Išo'dad von Merw.

115 Cf. *Hymni de Epiphania* X, 5, p. 81 (= *textus*); p. 167 (= *versio*).

116 Cf. *Hymni de Nativitate* XXIII, 12, p. 120 (= *textus*); p. 109 (= *versio*).

117 Cf. *Hymni de Fide* VII, 3, p. 32 (= *textus*); p. 23 (= *versio*).

118 Eine für Syrien ungewöhnliche Formulierung, normalerweise ist zu dieser Zeit vom »Leib« (und nicht »Fleisch«) die Rede. Cf. Brock, »Clothing Metaphors«, p. 12, 15-18, 21-22; Winkler, »Symbolzitate«, p. 500-503.

119 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 270; Black, »Syriac Versional Tradition«, p. 122.

besonders interessant<sup>120</sup>, denn vor allem beim Nachtoffizium (*Lelya*) wurden offensichtlich eine Reihe verschiedener Texte gesammelt und aneinandergereiht, die sicher nicht alle im *Lelya* zum Vortrag kamen<sup>121</sup>, sondern lediglich eine Auswahl davon, wie sie für Epiphanie z.B. im ersten Band von Bedjans Ausgabe festgehalten wurde.<sup>122</sup>

In der von Maclean übersetzten *Gazza*-Handschrift aus der Bibliothek der *Propaganda Fide* in Rom kommt beim Epiphaniefest die Erscheinung eines »Lichts« bei der Taufe Jesu am Jordan oftmals vor, genauer gesagt, alle Hinweise auf die Manifestation des Lichts finden sich mit einer Ausnahme in dem über alle Maßen ausgedehnten monastischen Nachtoffizium (*Lelya*) des Epiphaniefests, nur an einer Seite ist sie auch für das Kathedraloffizium des Morgens (*Ṣapra*) belegt.<sup>123</sup>

Das mehrere Seiten umfassende poetische Stück<sup>124</sup>, das in der *Gazza*-Handschrift dem Ḥakim zugeschrieben wurde<sup>125</sup> und an einer Stelle über die Taufe Jesu eine auffällige Verwandtschaft mit dem Evangelienkommentar des Išoʿdad von Merw zeigt, ist bereits im Abschnitt über die Erscheinung eines »mächtigen Lichts« am Jordan besprochen worden. Zugleich wurde darauf hingewiesen, daß die Lesart bei Ḥakim im Gegensatz zu Išoʿdad nicht ein »mächtiges Licht« bietet, sondern von einem plötzlichen Aufleuchten des »Lichts« am Jordanfluß spricht.

*Ḥakim:*

And suddenly (ܠܚܝܬܐ) a light (ܠܝܬܐ) beamed forth on the river Jordan:  
and the hosts of light<sup>126</sup> appeared:  
glorifying the Son in the air.  
The river Jordan stayed:  
quietly from [its] course:  
and its waters stayed immovably ...

Nicht nur im syrischen Offizium des Epiphaniefests gibt es mehrere Belege für die Licht-Erscheinung, sie findet sich ebenso im armenischen Fest von Epiphanie, wie folgender Text zeigt:

120 Maclean hat eine wichtige *Gazza*-Handschrift aus der Bibliothek der *Propaganda Fide* in Rom ins Englische übersetzt und in Conybeares *Rituale Armenorum* (p. 298-388) veröffentlicht.

121 Cf. Mateos, *Lelya-Ṣapra*, p. 134; s. dazu Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 298-299.

122 Cf. Bedjan, *Breviarium I* (erster Teil); s. dazu Macleans Angaben in Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 298.

123 Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 113, 338, 339 (cf. p. 344), 343, 352 (= *Lelya*); 377 (= *Ṣapra*).

124 Cf. Bedjan, *Breviarium I*, p. 403-407 (= syr. Pag.).

125 Cf. Macleans englische Übersetzung in Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 350. Zur *Gazza*-Hs. cf. *supra*, Anm. 72. Zu Ḥakim cf. Text zu Anm. 73.

126 So in Macleans englischer Übersetzung in Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 350, 352; der syr. Text in Bedjan, *Breviarium I*, p. 406 (= syr. Pag.) spricht jedoch nicht von »hosts of light«, sondern von »hosts of fire«.

*arm Wasserweihe an Epiphanie:*<sup>127</sup>

Dort [wurde er] von dir geoffenbart,  
als du, Vater, ihm seine Gottheit zuriefst:

Dies ist mein Sohn, der Geliebte,

und herabkam taubengestaltig

der licht-funkelnde ( *լուսափայլ* ) Geist.<sup>128</sup>

Außer der armenischen Wasserweihe, die im *ճաշոյց* dem Basilius zugeschrieben wurde, ist mir auch noch eine andere armenische Quelle, der sogenannte »Schlüssel der Wahrheit«, bekannt, in dem es heißt, daß Jesus »leuchtend« ( *սլաշտանեցաւ* ) und »verherrlicht« ( *փառաւորեցաւ* ) wurde«, worauf im Abschnitt über das »Ruhens des Geistes auf Jesus bei seiner Taufe und seine pneumatische Geburt am Jordan« noch näher eingegangen wird (cf. *infra*).

Offensichtlich vom Ereignis am Jordan inspiriert, berichten die syrischen Thomasakten von einer wunderbaren Erscheinung bei der Taufe: ein lichttragender Jüngling steht vor den gerade aus dem Wasser emporgetauchten Täuflingen, und es heißt, daß dieses Licht das Licht der Lampen völlig in den Schatten stellte.<sup>129</sup>

Jedoch nicht nur in den syrischen Quellen findet sich der Unterschied zwischen der Manifestation eines »Lichts« und eines »mächtigen Lichts«, sie ist ebenso in den westlichen Zeugen zum Diatessaron greifbar.

In zwei Handschriften der *Vetus Latina* ist von einem *Lumen ingens* bzw. *Lumen magnum* die Rede; *Lux magna* fand sich in der *Vita Rhythmica* und ein »unschätzbarer Glanz« ist bei Peter Comestor und Ludolph von Sachsen bezeugt. Die mittenglische Evangelienharmonie hat bei der Taufe Jesu jedoch folgenden Wortlaut:

*Pepysian Gospel Harmony:*<sup>130</sup>

And whan he was baptized . . .

so com the brightnesse of the heuene and the Holy Gost

and alight withinne hym.<sup>131</sup>

127 Cf. Lektionar ( *ճաշոյց* ) von Jerusalem (1873), p. 9; Winkler, »Geist-Christologie«, p. 283-284.

128 Daß das Licht vom Heiligen Geist ausgeht, erinnert an eine Stelle in Jakob von Serug, wo die Macht und das Feuer des Geistes das Wasser heiß werden läßt. Cf. Brock, »Jacob of Serug«, p. 334, Anm. 45: »In a single passage (B[edjan] I, p. 174) Jacob speaks of the Spirit as heating the water in front of Christ: ›There went forth from him the Holy Spirit, who stood over the water: the heat of his might made the waters hot, and his fire was kindled in the streams before [Christ] descended.‹ Normally, however, it is Christ himself who is seen as ›mixing the water with fire‹ at his baptism.«

129 Cf. Wright I, p. 193-194 (= *textus*, syr. Pag.); II, p. 167 (= *versio*).

130 Cf. Goates, *Pepysian Gospel Harmony*, p. 10 (7-10); van den Broek, »Latin Diatessaron«, p. 122, 126-127; Peters, »Nachhall«, p. 260; *idem*, *Diatessaron*, p. 189-190; Drijvers-Reinink, »Licht und Taufe«, p. 98; van den Broek, »Latin Diatessaron«, p. 122.

131 Zu »withinne hym«, cf. Mk 1, 10: εἰς αὐτόν; s. zudem das Ebioniten-Evangelium: Resch, *Agrapha*, p. 224; van den Broek, »Latin Diatessaron«, p. 126-127.

Diese Quelle folgt offensichtlich dem anderen Traditionsstrang des Diatessaron, der von dem Erscheinen eines »Lichts« berichtet.

So wie Ephräm in seinen Hymnen auf die Licht- und Feuer-Überlieferung zurückgriff, so hat auch der vom Diatessaron und Ephräm beeinflusste Romanos der Melode<sup>132</sup> beide Überlieferungen in sich vereint, wie die von Petersen angeführten zwei Epiphanie-Hymnen des Romanos zeigen:

XVI, 14:<sup>133</sup>

καὶ πάλιν θεωρῶν ἐν μέσῳ τῶν ῥείθρων  
τὸν ἐν μέσῳ τῶν τριῶν παίδων φανέντα,  
δρόσον ἐν πυρὶ καὶ πῦρ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ  
λάμπων, πηγάζον, τὸ φῶς τὸ ἀπρόσιτον.

XVII, 1:<sup>134</sup>

Τῷ τυφλωθέντι Ἀδὰμ ἐν Ἑδὲμ ἐφάνη ἥλιος ἐκ Βηθλεέμ (*sic*),  
καὶ ἤνοιξεν αὐτοῦ τὰς κόρας  
ἀποπλύνας αὐτὰς Ἰορδάνου τοῖς ὕδασιν·  
τῷ μεμελανωμένῳ καὶ συνεσκοτισμένῳ  
φῶς ἀνέτειλεν ἄσβεστον·

Außer der Licht-Erscheinung am Jordan, die sich neben Tatians Evangelienharmonie bereits im Ebioniten-Evangelium findet, ist noch eine weitere spezifische Lesart des Diatessaron zu berücksichtigen, nämlich die Aussage, daß der Heilige Geist bei der Taufe im Jordan auf Jesus »ruhte«, eine Feststellung, die Tatian wiederum mit einem apokryphen Evangelientext, nämlich dem Hebräer-Evangelium, teilt.

## II. Das Ruhen des Geistes auf Jesus bei seiner Taufe und seine pneumatische Geburt im Jordan

Auf diesen Sachverhalt bin ich vor allem in meinem Aufsatz über die syrischen und armenischen Belege zur Geist-Christologie auf das ausführlichste eingegangen<sup>135</sup> und kann deshalb meine Ergebnisse an dieser Stelle zusammenfassen und dabei einige neue Quellen und Erwägungen miteinflechten.

Bei der Analyse der Taufe in den Evangelien sind für die Untersuchung folgende Bestandteile von größerer Bedeutung:

132 S. dazu die Untersuchung von Petersen, *The Diatessaron*.

133 *Ibid.*, p. 76-77, mit folgender englischer Übersetzung: (As John the Baptist approaches Jesus to baptize him, he marvels:) And seeing again in the middle of the streams the one who appeared in the midst of the three youths, the dew in the fire, and the fire in the Jordan, shining, springing forth, the unapproachable Light.

134 *Ibid.*, p. 77, mit folgender englischer Übersetzung: A sun from Bethlehem has appeared to Adam, blinded in Eden, and opened his pupils, washing them in the waters of the Jordan, on him who had been made black and covered by darkness an unquenchable light has dawned.

135 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«; *eadem*, »Diatessaron«.

1. Die Aussagen über den Heiligen Geist (hier ist vor allem auf die Verben zu achten).
2. Die feierliche Proklamation der Sohnschaft, bei der eine Überlagerung unterschiedlicher Schichten feststellbar ist.
3. Die ältere Überlieferung einer Feuer-Erscheinung, die in der theologischen Reflexion dann entweder umgedeutet oder aber zu einer Licht-Erscheinung abgeschwächt wurde.

### 1. Die Aussagen über den Heiligen Geist

Hier darf der Unterschied zwischen Mk und Mt wie Lk nicht verwischt werden: Dem ältesten Evangelienbericht (Mk) nach stieg der Heilige Geist herab *in* Jesus *hinein* (Mk 1,10: τὸ πνεῦμα . . . καταβαῖνον εἰς αὐτόν) im Gegensatz zu Mt 3,16 (cf. Lk 3,22), wo es abgeschwächt heißt, daß der Heilige Geist *auf ihn* (ἐπ' αὐτόν) herabkam.<sup>136</sup>

Im Ebioniten-Evangelium wird, wohl ausgehend von Mk 1,10<sup>137</sup>, noch größerer Nachdruck auf das *Eingehen* des Heiligen Geistes *in* Jesus gelegt: καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. Die Herabkunft des Geistes und sein Eingehen in Jesus bildet nach dem Ebioniten-Evangelium die Voraussetzung für die feierliche Ausrufung der Sohnschaft.

Daß auch das *Testamentum Levi* XVII, 7 (»... der Geist... *wird* auf ihm *ruhen* [καταπαύσει / *ζωήν[η]γ*]«) und das Hebräer-Evangelium (»factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti, et *requievit* super eum«) das Ruhen des Geistes auf Jesus bezeugt, habe ich ausführlich an anderer Stelle besprochen.<sup>138</sup>

Ein besonderes Interesse kommt Joh 1,32 (cf. 1,33) zu, denn nach dem Johannes-Evangelium ist der Heilige Geist nicht nur herabgekommen, sondern auf Jesus *geblieben*: . . . καταβαῖνον . . . καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.

Im Diatessaron hieß es an dieser Stelle (Joh 1,32. 33) jedoch mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht, daß der Geist auf ihm *blieb* (*permansit*), sondern daß er auf ihm *ruhte* (*requievit*), wie ich in einer detaillierten Untersuchung nachgewiesen habe.<sup>139</sup> Diese Lesart des Diatessaron ist selbst in der armenischen Vulgata zu Joh 1,32 (33) beibehalten worden (hier jedoch nicht im Aorist

136 S. dazu Usener, p. 50.

137 Durch Epiphanius wissen wir, daß das Ebioniten-Evangelium mit dem Auftreten des Täufers begann (*Panarion haer.* 30, 13, 2.6; Holl, p. 349-350; Hennecke-Schneemelcher I, p. 139), also hierin eine Nähe zum Markus-Evangelium zeigt, das bekanntlich den Anfang Jesu ebenso mit seiner Taufe am Jordan identifiziert. Deshalb ist der polemischen Behauptung des Epiphanius, daß die Vorgeschichten im Ebioniten-Evangelium absichtlich weggelassen wurden, vielleicht nicht ohne weiteres Glauben zu schenken.

138 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 291-292, 293-294; *eadem*, »Diatessaron«, p. 29-32.

139 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 291-302, 303-304, insbes. p. 294-300.

[ *Հանդեսաւ* ] wie im armenischen Diatessaron-Kommentar, sondern im Imperfekt [ *Հանդէր* ]);<sup>140</sup> und sie hat auch noch lange in der syrischen und armenischen Taufkatechese und in der Liturgie der Syrer und Armenier nachgewirkt.<sup>141</sup>

In den dem Ephräm zugeschriebenen Epiphaniehymnen findet sich ebenso die Aussage, daß der Geist auf Jesus ruhte:

*De Epiphania* VI, 1-2:<sup>142</sup>

Der Heilige Geist brach auf von der Höhe...

Er ließ alles und ruhte auf ( *ܐܠܗܐ ܕܝܥܐ* ) Einem.

Von allen, die Johannes taufte,

[nur] auf Einem hat der Geist geruht ( *ܐܠܗܐ ܕܝܥܐ ܐܡܝܢ ܐܠܗܐ* ).

Auf die Tatsache, daß diese beiden Strophen der *Hymni de Epiphania* eine große Ähnlichkeit mit Ephräms Kommentar zum Diatessaron IV,3 haben<sup>143</sup>, damit habe ich mich anderswo ausführlicher befaßt.<sup>144</sup>

Ebenso in der Myron-Weihe des Moses bar Kepha heißt es: »... wie auch der Heilige Geist auf dem Messias bei der Taufe *ruhte*« ( *ܐܠܗܐ ܕܝܥܐ* ).<sup>145</sup> Diese Stellen über das »Ruhen« des Geistes gehen allesamt auf die Lesart in Tatians Diatessaron zurück.

Die Auffassung des Tatian, daß der Heilige Geist auf Jesus am Jordan »ruhte«, findet sich offensichtlich auch im syrischen Nachtoffizium zum Epiphaniefest, und sie ist auch in westlichen Quellen belegt, worauf wir gleich noch zu sprechen kommen. Zunächst möchte ich nochmals auf die englische Übersetzung der *Gazza*-Handschrift von Maclean zum Epiphaniefest aufmerksam machen.<sup>146</sup> Dabei handelt es sich um hochbedeutsame Stellen zur Taufe Jesu aus dem *Lelya* (Nachtoffizium) des Epiphaniefests nach der Übersetzung Macleans in Conybeares *Rituale Armenorum*. (Der Anführung der Taufe Jesu geht zudem des öfteren ein Hinweis auf die Inkarnation voran, die noch das ursprüngliche Vokabular »er zog einen Leib an« bzw. »er zog unsere menschliche Natur an« und verwandte Formulierungen bietet.<sup>147</sup>)

140 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 297, 300.

141 *Ibid.*, p. 279-292, 294-302. Bei einer systematischen Durchsicht der Epiklesen aller syrischen Anaphoren würden sicher noch weitere Belege zutage treten.

142 Cf. Ephräm, *Hymni de Epiphania*; Beck, p. 160 (= *textus*); p. 147 (= *versio*); Winkler, »Geist-Christologie«, p. 298.

143 Cf. arm Diatessaron-Kommentar IV, 3: »und obgleich damals an jenem Tage viele getauft wurden, [nur] auf Einen ( *ܕܝܗܝܝܐ* ), stieg der Geist herab und *ruhte* er ( *ܐܠܗܐ ܕܝܥܐ* ); Leloir, *Version arménienne*, p. 48; s. dazu Winkler, »Geist-Christologie«, p. 298.

144 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 298.

145 Zit. in Winkler, »Geist-Christologie«, p. 299.

146 Sie wurde in Conybeares *Rituale Armenorum* (p. 298-388) veröffentlicht. Die besagte Handschrift war mir zur Zeit der Abfassung dieser Arbeit nicht zugänglich. Zu dieser Hs cf. *supra*, Anm. 72.

147 Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum*, im Nachtoffizium (*Lelya*): p. 319, 323, 325, 338, 340,



- p. 313: »on the day of the baptism of our Saviour . . . and his light was radiant on Jordan . . . and the Spirit descended and *rested* on his head . . .«<sup>148</sup>  
 »and the Spirit descended and *rested* and dwelt on the head . . .«
- P. 314: »for when thou wast baptized in Jordan: the Spirit *rested* on thee . . .«
- p. 319: »and the Holy Ghost who came down: and *rested* in Jordan on his head . . .«
- p. 323: «Blessed is Christ who . . . came to be baptized in Jordan . . . and hath sanctified us by the Spirit who *rested* upon him.«
- p. 326: »When our Lord came up from the water . . . the living Spirit descended upon him . . . as a dove the Spirit *rested* on our Lord.«
- p. 333: » . . . they saw the Spirit of Truth: descending and *resting* on thy head . . .«
- p. 334: »The Holy Spirit was sent: and *rested* upon baptism . . .«
- p. 343: »This is my Son, my Beloved, in whom I am well pleased, hear him: and the Holy Ghost who descended and *rested* on thy head . . .«
- p. 354: »This is my Beloved, in whom I am well pleased: and the Spirit descended on thee from on high: and *rested* and dwelt on thy head . . .«
- p. 356: »In the river Jordan John saw a wonder . . . the Holy Ghost descending and *resting* on the head of our Lord . . .«

Die im Diatessaron verankerte Aussage vom Ruhen des Geistes auf Jesus<sup>149</sup> ist ebenso in westlichen Quellen bezeugt<sup>150</sup>, die auch noch andere Lesarten der Evangelienharmonie des Tatian zeigen, wie z.B. Peter Comestors *Historia Scholastica* und die *Vita Jesu Christi* des Ludolph von Sachsen, die beide bereits im Zusammenhang mit der auf Tatians Diatessaron zurückgehende Licht-Erscheinung zitiert wurden.

Peter Comestor

*Historia Scholastica* 34

(PL 198, col. 1555)

... confestim ascendit Jesus de aqua

et ecce aperti sunt coeli,  
 id est *inaestimabilis splendor*  
 factus est circa eum . . .

Spiritus Sanctus  
 in corporali specie columbae venit,

et sedit *super caput* eius . . .

Ludolph von Sachsen

*Vita Jesu Christi* I, 21.11

(Rigollot I, p. 186)

... ac post baptismum de aquis ascendente,  
 et pro baptizandis,  
 ut Spiritum sanctum acciperent, orante,  
 apertum est coelum,  
 id est *inaestimabilis splendor*,  
 factus est circa Christum . . .

Et descendit Spiritus Sanctus  
 visibiliter corporali specie,  
 sicut columba in ipsum,  
 ac *requievit* super eum,  
 sedens *super caput* ipsius . . .

343 (346), 357; im Morgenoffizium (*Şapra*): p. 379, S. dazu Brock, »Clothing Metaphors«, p. 12, 15-18, 21-22; Winkler, »Symbolzitate«, p. 500-503.

148 Ob hier ein Zusammenhang besteht mit den Oden Salomons, genauer gesagt mit Ode 24, 1: »Die Taube flatterte über dem (oder: flog auf das) Haupt unseres Herrn Messias«, oder ob es sich auch hier um eine spezifische Lesart des Diatessarons handelt, denn die Aussage, daß der Heilige Geist herabkam *auf das Haupt Jesu*, findet sich auch in mehreren westlichen Quellen, die Lesarten des Diatessarons aufweisen, wie z.B. in der *Vita Rhythmica*, der *Historia Scholastica* und in der *Vita Jesu Christi* (cf. *infra*), bedarf noch weiterer Klärung.

149 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 291-302, insbes. p. 294-300.

150 Darauf hat bereits van den Broek (»Latin Diatessaron«, p. 124) hingewiesen.

In Peter Comestors *Historia Scholastica* ist der Hinweis auf das »Ruhen« des Geistes möglicherweise fallengelassen worden, während die *Vita Jesu Christi* sie noch beibehalten hat. Beide Quellen bezeugen zudem die eigentümliche Lesart, daß der Geist sich *auf dem Haupte* Jesu niederließ, ähnlich wie in der *Vita Rhythmica*<sup>151</sup> und an mehreren Stellen des syrischen Nachtoffiziums zum Epiphaniefest (cf. *supra*).

Was das »Ruhen« des Geistes auf Jesus in Tatians Diatessaron anbetrifft<sup>152</sup>, so ist hier festzuhalten, daß dem Diatessaron das Hebräer-Evangelium (s. zudem das *Testamentum Levi*) vorangeht, in dem ebenfalls betont wird, daß der Geist auf Jesus »ruhte«. Das heißt, ähnlich wie bei dem Bericht über eine »Licht«-Erscheinung im Diatessaron des Tatian auch ein apokryphes Evangelium, nämlich das der Ebioniten, bei der Taufe Jesu von einem »großen Licht« berichtet, so verhält es sich auch mit der Behauptung, daß der Geist auf Jesus »geruht« habe: Sie findet sich in dem apokryphen Hebräer-Evangelium und in Tatians Evangelienharmonie.

## 2. Die feierliche Proklamation der Sohnschaft

Bei den Synoptikern kommt die Stimme aus dem Himmel, singular ist das Hebräer-Evangelium, wo der mütterliche Geist<sup>153</sup> zu Jesus spricht, wie sie, die sie vorübergehend in den Propheten wohnte, nun endlich im *Filius primogenitus* ihre endzeitliche und bleibende Ruhe findet.

*Hebräer-Evangelium* (PL 24, 145 B):<sup>154</sup>

Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua,  
descendit fons omnis Spiritus sancti,  
et *requievit* super eum, et dixit illi:

fili mi in omnibus prophetis expectabam te,  
ut venires, et *requiescerem* in te;  
tu es enim *requies* mea,  
tu es filius meus primogenitus . . .

Im Hebräer-Evangelium ist es die *Mutter*, die die Sohnschaft ausruft, näherhin Jesus als ihren *Filius primogenitus* bezeichnet, während die Synoptiker von einer

151 Cf. Vögtlin, *Vita Rhythmica*, p. 129: »Atque sanctus spiritus de celo descendeat in columbe specie, qui statim residebat in Jesu Christi capite.«

152 Vielleicht existierte davon auch noch eine andere Version, nämlich das Ruhen des Geistes *auf dem Haupte* Jesu, wie aus dem Befund des syrischen Nachtoffiziums zu Epiphanie und in dem lateinischen Zeugnis des Ludolph von Sachsen hervorgeht.

153 Aus einem anderen Fragment geht eindeutig hervor, daß der Geist als Mutter verstanden wurde. Cf. Winkler, »Gottesgeist«, p. 8-11.

154 Cf. Hieronymus, Kommentar zu Is II,2; Winkler, »Geist-Christologie«, p. 293-294; *eadem*, »Diatessaron«, p. 31-32.

Himmels-Stimme sprechen, die in der patristischen Literatur als die Stimme des Vaters ausgelegt wurde:

Mt 3,17: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα

Mk 1,11 (= Lk 3, 22): σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.<sup>155</sup>

Hochaltertümlich ist außer dem *Filius primogenitus* auch noch die Aussage, daß sie, der mütterliche Geist, in allen Propheten auf Jesus gewartet habe und dann in ihm, dem *Filius primogenitus*, die Ruhe fand. Der *Filius primogenitus* ist von der Sache her mit dem johanneischen ὁ μονογενής (Joh 1,14.18) zu vergleichen, zudem mit dem in den armenischen Quellen bezeugten *Unigenitus* und vor allem mit der Lk-Variante zu 3,22 (= Ps 2,7): ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.<sup>156</sup> Sehen wir uns diese inhaltliche Verwandtschaft etwas näher an.

Die in judenchristlichen Kreisen beheimatete adoptianische Himmels-Stimme in der Variante zu Lk 3,22 = Ps 2,7: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, die in einigen wichtigen Codices des Lukas-Evangeliums anstelle der kanonischen Fassung steht<sup>157</sup>, ist außerordentlich gut bezeugt: Sie findet sich in mehreren patristischen Texten<sup>158</sup>, darunter auch in Justin. (Und sie ist selbst noch in der Sequenz des lateinischen Epiphaniestags im Kölner Missale von 1481 [und 1487] belegt.<sup>159</sup>)

Nachdem Jesus sich, wie Justin es darstellt, im Wasser und Feuer bewährt hat, kommt auf ihn der Heilige Geist herab. Wenig später in seinen Ausführungen zur Taufe Jesu bietet Justin dann auch den Text der Himmels-Stimme: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.<sup>160</sup>

Eine besonders wichtige Stellung nimmt das Ebioniten-Evangelium ein. Hier ist die Himmels-Stimme eingebettet in die kanonische Fassung der Stimme aus dem Himmel. Dabei fällt auf, daß die Manifestation des gewaltigen Lichts auf das engste mit der Aussage über die Geburt des Sohns im Jordan verbunden ist

155 Cf. Bertrand, *Le baptême de Jésus*, p. 131-132.

156 An dieser Stelle sei auch an den Initiationsritus der Mandäer erinnert: »Er [= der Vater] führte mich in den Jordan hinab und pflanzte mich da auf... Er setzte mich zwischen seine Knie und sprach den Namen des gewaltigen [Lebens] über mich... Er schrie und ließ mich hören mit voller Stimme: »Wenn Kraft in dir ist, Seele, komm!« »Gehe ich durch das Feuer, so verbrühe ich...« Ich erhob meine Augen zur Höhe, mit meiner Seele hoffte ich nach dem Haus des Lebens. Ich ging durch das Feuer und verbrühte nicht, sondern gelangte hin und fand mein eigenes Leben.« Zit. in Reitzenstein, *Vorgeschichte*, p. 3 (Texthervorhebung v.m.). Das Aussprechen »des gewaltigen Lebens« über den Täufling, während er auf dem Schoß des Taufenden sitzt – man achte auch auf das prüfende Feuer – ist sicher als Adoptionsritus zu verstehen und steht in einem sachlichen Zusammenhang mit der adoptianischen Himmels-Stimme der Lukas-Variante. (Cf. Reitzenstein, *op. cit.*, p. 24-27).

157 Cf. Aland, p. 27.

158 Cf. Nachweis bei Resch, *Agrapha*, p. 223; Bauer, *Leben Jesu*, p. 120-124; Usener, p. 40-48.

159 Zit. in Usener, p. 45 (18).

160 Cf. Justin, Dial. 88, 3.8 und 103.6; Aland, p. 27; s. dazu Bammel, »Justin«, p. 53-54, 55-56; Bauer, *Leben Jesu*, p. 123-124; Usener, p. 40-41.

und beides, die Geburt und die Licht-Erscheinung, als Folge der Einwohnung des Heiligen Geistes dargestellt wird:

Und wie er vom Wasser heraufstieg,  
öffneten sich die Himmel,  
und er sah den Heiligen Geist in Gestalt einer Taube,  
die herabkam und *in ihn einging*.

Und eine Stimme [erklang] aus dem Himmel, die sprach:  
Du bist mein geliebter Sohn,  
an dir habe ich Wohlgefallen gefunden (cf. Mk 1,11).

Und abermals:

*Ich habe dich heute gezeugt* (cf. Var. zu Lk 3,22 = Ps 2,7).

*Und sofort umstrahlte den Ort ein großes Licht.*

Als Johannes dies sah, heißt es, spricht er zu ihm:

Wer bist du Herr?

Und abermals [erklang] eine Stimme aus dem Himmel zu ihm:

Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe.<sup>161</sup>

Es muß hier mit aller Deutlichkeit betont werden, daß es bei der ursprünglichen Auffassung von der Taufe Jesu zunächst um seine göttliche Zeugung und Geburt ging, nicht um eine Wiedergeburt, auch nicht um eine Offenbarung seiner Göttlichkeit am Jordan, worauf Usener bereits zu Recht hingewiesen hat.<sup>162</sup> Eine unvoreingenommene Sichtung des Materials, sei es des Taufberichts des Markus-Evangeliums, das ja bekanntlich den Beginn Jesu mit seiner Taufe im Jordan verschränkt und dazu noch betont, daß der Heilige Geist »*in ihn*« herabstieg, sei es des Lukas-Evangeliums mit der gut bezeugten Variante zur Himmels-Stimme: »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt«, die sich beide auffällig mit den judenchristlichen Evangelien berühren, geben eindeutig zu erkennen, daß Jesus bei seiner Taufe als Sohn Gottes geboren wurde. Spuren dieser archaischen Vorstellung lassen sich noch in syrischen und armenischen Quellen nachweisen. Darüber hinaus gibt die Tatsache zu denken, daß der syrische und im Anschluß daran auch der armenische Taufritus ursprünglich aufgrund von Joh 3,3-5 ausschließlich die Geburt der Täuflinge aus dem mütterlichen Schoß des Geistes (später Hervorhebung aus dem mütterlichen Schoß des Wassers) thematisierten<sup>163</sup> und zugleich betonten, daß das Vorbild der christlichen Taufe die Taufe Jesu im Jordan sei<sup>164</sup>, was ja nichts anderes besagt, als daß die Taufe Jesu als Geburt verstanden wurde.

Geradezu erstaunlich altertümliche Züge ergeben sich aus mehreren Stellen

161 Cf. Hennecke–Schneemelcher I, p. 141 (3).

162 Cf. Usener, p. 49.

163 Cf. Winkler, »Die Tauf-Hymnen«, p. 381-419, insbes. p. 394-398.

164 Am deutlichsten ist dies noch im maronitischen Taufritus greifbar; s. dazu das Sachregister »Jourdain« und »Baptême (de Jésus)« von Mouhanna, p. 270, 273 und p. 19, 20, 23 *passim* sowie meine Rezension von Mouhannas Studie im *OrChr* 65 (1981), p. 227-228.

der armenischen Lehre des heiligen Grigor, auf die ich bereits in einer früheren Arbeit ausführlicher eingegangen bin<sup>165</sup> und ihre Zusammenhänge mit syrischem Gedankengut nachgewiesen habe. Hier möchte ich daraus diejenigen Quellen anführen, die die *Verherrlichung* Jesu mit seiner Taufe, näherhin mit der Himmels-Stimme verbinden, die den Sohn als den *Unigenitus* ausruft, auf dem der Geist *ruht*. Dabei zeigt sich eine nähere Verwandtschaft mit dem Testament Levis, das ich in der armenischen Textgestalt zitiere<sup>166</sup>, da sie dem Urtext am nächsten kommt<sup>167</sup> und dem Verfasser der Lehre Grigors vielleicht bekannt gewesen sein könnte.

*arm Testamentum Levi* XVIII, 6-7:<sup>168</sup>

1 Die Himmel werden sich öffnen;

2 von seinem Tempel der Herrlichkeit

3 wird Heiligkeit über ihn kommen

4 durch die Stimme des Vaters . . . ,

5 und seine Herrlichkeit wird über ihn ausgesprochen werden

[Variante: *und seine Herrlichkeit wird sich erheben* ( *վերափայլի* );

6 der Geist der Weisheit und der Erkenntnis

7 *wird* auf ihm *ruhen* ( *Հանդիպի* ) in den Wassern

(griechischer Text zu Z. 6-7: καὶ πνεῦμα συνέσεως καὶ ἀγιασμοῦ  
καταπαύσει ἐπ' αὐτὸν ἐν τῷ ὕδατι)

Das im letzten Jahrhundert v. Chr. entstandene Testament der zwölf Patriarchen, darunter das des Levi, ist in seiner jetzigen Fassung erst in der christlichen Zeitrechnung abgeschlossen worden. Es liegt nahe, bei XVIII, 6-7 zunächst an eine frühchristliche Interpolation zu denken. Hultgård plädiert jedoch dafür, daß die besagte Stelle jüdischen Ursprungs ist und die Taufberichte in den Evangelien beeinflusst hat.<sup>169</sup> Wie dem auch sei, für uns ist nur wichtig, daß der Geist offensichtlich im Zusammenhang mit einer Taufe auf dem erwählten (Priester-) Heiland *ruht* und die *Stimme des Vaters* mit der *Verherrlichung* verbunden wird.<sup>170</sup>

Auch in der armenischen Lehre des heiligen Grigor wird nahegelegt, daß Jesus bei seiner Taufe im Jordan verherrlicht wurde.

165 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 302-326.

166 Zum griechischen Original und der armenischen Version cf. Burchard, »Zur armenischen Überlieferung«, p. 1-29; mehrere Arbeiten von De Jonge: *The Testament of the Twelve Patriarchs; Studies*; »Main Issues«, p. 508-524. Zur armenischen Textgestalt cf. Stone, *The Testament of Levi*.

167 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 291 mit Anm. 107.

168 Cf. Stone, *The Testament of Levi*, p. 124/125. Zum griechischen Original cf. De Jonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs*, p. 49.

169 Cf. Hultgård I, p. 378. Siehe dazu Hultgård II, p. 121; Winkler »Geist-Christologie«, p. 291-292.

170 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 292, 302-303.

*Lehre Grigors § 425.*<sup>171</sup>

- 1 Und er selbst spricht zum Vater:
- 2 »Angelangt ist die Stunde, Vater,
- 3 *verherrliche* Deinen Sohn« (cf. Joh 17,1).
- 4 Und eine vom Himmel kommende Stimme spricht:
- 5 »*Ich habe verherrlicht* und *werde* noch *verherrlichen*« (cf. Joh 12, 28).
- 6 Auf gleiche Weise zeigt auch der Sohn, in [unsere] Mitte gestellt,
- 7 den Vater und den Heiligen Geist der Welt.
- 8 Und ebenso ruft der Vater bezüglich des *Eingeborenen*:
- 9 »Dieses ist mein Sohn, *der Eingeborene* ( *միածին* ),
- 10 der Wohlgefällige meines Wesens.« (cf. Mt 3,17 + 12,18).
- 11 »Ich werde meinen Geist auf ihn legen« (Mt 12, 18),
- 12 was auch offenbar wird
- 13 in dem Herabkommen [des Geistes] auf [Jesus]
- 14 und dem *Ruben* ( *Հանդիլ* ) [auf ihm] (cf. Joh 1,32),
- 15 wie er [= Jesus] das auch selbst sagt vom Heiligen Geist:
- 16 »*Er verherrlicht* mich« (cf. Joh 16,14).

Bei dem Harmonisierungs- und Verschmelzungsversuch verschiedener Evangelienzitate ist folgendes festzuhalten:

1. die Betonung der *Verherrlichung Jesu bei seiner Taufe*:
  - (a) die Bitte des Sohnes, daß der Vater ihn verherrlichen möge (Z. 1-3)
  - (b) eine Himmels-Stimme antwortet mit der Zusicherung der Verherrlichung (Z. 4-5)
  - (c) die Aussage Jesu, daß es der Heilige Geist ist, der ihn verherrlicht (Z. 15-16)
2. Die Himmels-Stimme verkündet:
  - (a) die Verherrlichung (Z. 4-5)
  - (b) das väterliche Wohlgefallen am *Unigenitus* (Z. 8-10)
  - (c) die Geistverleihung (Z. 11)
3. Der *Unigenitus* ( *միածին* ):

Bei der Taufe bezeugt der Vater Jesus als den *Eingeborenen* (Z. 8, 9) und als den wohlgefälligen Sohn (Z. 10). Hier sind Mt 3,17 und 12,18 zusammenggelegt worden mit einer entscheidenden Abweichung:<sup>172</sup> Jesus erscheint nicht wie in Mt 3,17 als ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (arm.: *որդի իմ սիրելի* ), sondern als *Unigenitus* ( *միածին* ). An dieser Stelle sei nochmals an das Hebräer-Evangelium erinnert, wo es heißt: »Tu es filius meus *Primogenitus*«. Von der Sache her ist diese Aussage mit der gut bezeugten Variante zu Lk 3,22 zu vergleichen, wo anstelle des ἐν σοὶ εὐδόκησα, Ps 2,7 angeführt wird: ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. In der armenischen Lehre Grigors sind Mt 3,17 und 12,18 sowie die Auskunft, daß Jesus bei seiner Taufe der *Unigenitus* wurde, miteinander verwoben worden.

171 Cf. *Agat'angelay Patmut'iwn*, p. 211; Winkler, »Geist-Christologie«, p. 303-304, 321-322.

172 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 321-322.

4. Die Lesart des Diatessaron von der Herabkunft und dem »*Ruben*« des Geistes auf Jesus: Bei Z. 13-14 handelt es sich um eine freie Wiedergabe von Joh 1,32.

Die Aussage, daß Jesus bei seiner Taufe *geboren* wurde und in *Herrlichkeit* dem Jordan entstieg, ist ebenso in den patristischen Schriften Syriens belegt, wie das Beispiel von Ephräm und Aphrahat zeigt.

*De Ecclesia XXXVI, 3:*<sup>173</sup>

Der Fluß, in dem [Jesus] getauft wurde,  
empfang ihn symbolisch aufs neue:  
Der feuchte Schoß des Wassers empfing ihn in Reinheit,  
gebar ihn in *Glanz*  
und ließ ihn heraussteigen in *Herrlichkeit*.

Bei Aphrahat ist es zudem der mütterliche Geist, der Jesus *gebirt*, wie der syrischen Verbform zu entnehmen ist.

*Demonstratio VI, 17:*<sup>174</sup>

Animadvertite autem, carissime, Dominum,  
*qui de illo Spiritu natus est,*  
non fuisse tentatum  
priusquam Spiritum in baptismo receperisset ab alto.

Nicht minder bemerkenswert ist eine andere Stelle aus der Lehre des heiligen Grigor, die in ihrem Kern noch auf die frühesten Schichten der Christologie zurückweist, wenn es dort heißt, daß sich bei der Taufe die Prophezeiung von Is 52,13 erfüllen wird und Jesus *erhoben* und *verherrlicht* wird:

*Lehre Grigors § 416:*<sup>175</sup>

- 1 Und erst wirklich von dort her [d. h. von der Taufe an; cf. Zeile 4-5]
- 2 wird er [= Jesus] verstanden [und] erkannt ( *ի միտ առեալ ճանաչի* )
- 3 als der wahre Sohn Gottes:
- 4 durch die Stimme seines Vaters
- 5 und durch das Herabsteigen des Geistes auf ihn.
- 6 Denn [erst] wirklich von dort her
- 7 wird er verstanden [und] erkannt ( *ի միտ առեալ ճանաչի* )
- 8 bei der Erfüllung der Weissagung des Vaters:
- 9 »Siehe, verstehen wird ( *ի միտ առցէ* ) mein Kind,
- 10 *es wird erhoben und erhöht und gar sehr verherrlicht*« (Is 52,13).

Die Erhöhung Jesu bei seiner Taufe wird mit einem Zitat von Is 52,13 abgestützt. Mit Is 52,13 setzt aber das Thema des leidenden Gottesknechts ein. Auch

173 Cf. Ephräm, *Hymni de Ecclesia XXXVI, 3*; Beck, p. 90-91 (= *textus*); p. 88 (= *versio*); s. dazu Winkler, »Geist-Christologie«, p. 303.

174 Cf. Parisot I, col. 301/302. Zur armenischen Textgestalt cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 322.

175 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 305-306, 318.

in § 425 der Lehre Grigors wurde die Verherrlichung Jesu mit Anspielungen auf Joh 12,28; 16,14; 17,1 auf das engste mit der Taufe Jesu verwoben, wie zu sehen war. Somit wird bei der Thematik der Verherrlichung das Ende Jesu mit seinem Anfang im Jordan verkettet, wobei die Verherrlichung nach dem armenischen Zeugnis sich eindeutig bereits bei der Taufe im Jordan ereignete.<sup>176</sup>

Außerdem besagt der Text, daß Jesus erst bei der Taufe, durch die Stimme des Vaters und die Herabkunft des Geistes, als Sohn Gottes erkannt wird (cf. Zeile 1-5), was an Mt 11,27 erinnert, worauf wir noch zurückkommen werden. In einer früheren Veröffentlichung habe ich die Vermutung geäußert, daß der Text überarbeitet worden ist.<sup>177</sup> So wie der Text heute lautet, stellt er wahrscheinlich nicht die ursprüngliche Gestalt dar. Die vermutlich einstmalige Textgestalt hatte erstaunliche Dinge über die Taufe Jesu mitzuteilen. Die Zeilen 2 und 7 sind nicht ganz eindeutig in ihrem Sinn. Im Armenischen findet sich ein Partizip, kombiniert mit einem Präsens: *ի միտ առեալ ճանաչի* (wörtlich: *verstehend wird er erkannt*). Die Stelle könnte auch anders als die in Zeile 2 und 7 gebotene Übersetzung aufgefaßt werden und würde dann vor allem eine bessere Begründung für das Zitieren von Is 52,13 (cf. Zeile 9-10) abgeben. Das Zitat mit seinem Hinweis, daß das *Kind* (= Jesus) *verstehen wird* (Z. 9), fügt sich nicht wirklich in den Rahmen der Aussage von Zeile 2 und 7: Hier bezieht sich das Verstehen auf die *Zeugen* der Taufe Jesu: »Er wird verstanden [und] erkannt«.

Nun wird im Isaias-Zitat in Zeile 9 das gleiche Verb wie in Zeile 2 und 7 verwendet: *ի միտ առնում* (»*ich verstehe*«). Die gleiche Wortwahl führt uns vielleicht auf die richtige Spur: Würde man nämlich das Isaias-Zitat, das ja als *Begründung* für das Verstehen Jesu (»verstehen wird mein Kind«, i.e. Jesus) dienen soll, an den Anfang stellen und zugleich die Zweideutigkeit des Partizips in Zeile 2a und 7a ( *ի միտ առեալ* , *verstehend* ) nochmals überdenken, so würde sich eher eine *aktive* (anstelle einer passiven) Erfassung des Partizips anbieten:

9 Siehe, *verstehen wird* ( *ի միտ առնո՞ւմ* ) *mein Kind*

10 es wird erhoben und erhöht und gar sehr verherrlicht (Is 52,13).

1 Und wirklich erst von dort her [d.h. von der Taufe an, cf. Zeile 4-5]

2a *versteht er* [= Jesus] [*mich*, i.e. *den Vater*] (cf. Mt 11,27)

2b [und] wird er erkannt

3 als der wahre Sohn Gottes (cf. Mt 11,27),

4 *durch die Stimme des Vaters*

5 *und durch das Herabsteigen des Heiligen Geistes auf ihn* (!)

6 Denn wirklich [erst] von dort her

7a *versteht er* [*den Vater*] (cf. Mt 11,27)

7b [und] wird er erkannt [als der Sohn]

176 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 320.

177 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 305-306.



8 *bei der Erfüllung der Weissagung des Vaters:*

9 *Siehe, verstehen wird mein Kind,*

10 *es wird erhoben und erhöht und gar sehr verherrlicht.*

In einer anderen Veröffentlichung habe ich den detaillierten Nachweis erbracht, daß

1. meine Auslegung dieser Stelle aus der Lehre des heiligen Grigor, daß Jesus in Anlehnung an Mt 11,27 *bei seiner Taufe den Vater erkennt und vom Vater als der Sohn erkannt wird*, keineswegs abwegig ist, sondern von weiteren armenischen Dokumenten abgestützt wird<sup>178</sup>;
2. die Verbindung zwischen Mt 11,27 (aber auch der Verse 28-29) und der Taufe in Syrien und Armenien eine große Rolle gespielt und die Lehre über die Taufe nachhaltig geprägt hat.<sup>179</sup>

Der sogenannte »Schlüssel der Wahrheit«<sup>180</sup> einer armenischen Sekte, die inhaltlich noch die frühesten Formen der Christologie zeigt, deren Wurzeln in Syrien liegen dürften<sup>181</sup>, spiegelt eine auffällige Ähnlichkeit mit der Lehre des heiligen Grigor wider.<sup>182</sup> Noch eindeutiger als in der Lehre des Grigor § 416 betont der »Schlüssel der Wahrheit«, daß erst die Taufe Jesus mit göttlichen Attributen ausgestattet habe. Man achte auch auf die Anspielung auf das Licht (in Z. 8 und 17) und die Aussage, daß Jesus bei seiner Taufe verherrlicht wurde (Z. 10) und nicht zuletzt, daß er unter Anspielung auf Mt 11,27 sich mit dem Vater unterredet habe (Z. 18-20, s. zudem Z. 15).

*Schlüssel der Wahrheit*, cap. II:<sup>183</sup>

1 [Erst] jetzt, zur Zeit der Vollendung

2 empfing er die Taufe:

3 [erst] dort

4 empfing er die Herrschaft

5 empfing er das Hohepriesteramt

6 empfing er das Königtum und das Oberhirtenamt

7 Dort wiederum wurde er erwählt...

8 *dort wurde er leuchtend* ( *պայծառեցաւ* )...

9 *dort wurde ein Bund [mit ihm] geschlossen* ( *պայմանադրեցաւ* )

10 *dort wurde er verherrlicht* ( *փառաւորեցաւ* )...

11 Wirklich [erst] jetzt, [d.h.] dort [bei der Taufe]

12 wurde er zum Haupt der Himmlischen und der Irdischen...

13 *dort wurde er mit der Gottheit erfüllt...*

178 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 306-319.

179 *Ibid.*, p. 273-292, 293, 299-321, 324-326.

180 Conybeare hat diese wichtige Quelle herausgegeben (cf. *Key of Truth*) und sie in das 7.-9. Jh. datiert.

181 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 306-307, Anm. 156.

182 *Ibid.*, p. 306-311, 318-320.

183 Cf. Conybeare, *Key of Truth*, p. 5-6 (= armen.), 74-75 (= engl.); Winkler, »Geist-Christologie«, p. 318-319.

- 14 dort wurde er gesalbt  
 15 *dort wurde er angeredet*  
 16 dort wurde er der Geliebte...  
 17 *dort bekleidete er sich zudem mit dem lichten Urgewand*, das Adam im Garten verlor.  
 18 [Erst] jetzt [d.h.] *dort wurde er eingeladen*  
 19 durch den Geist Gottes  
 20 *sich zu unterreden mit dem himmlischen Vater...* (cf. Mt 11,27).

Aber auch das von Matthäus in Kap. 11, 27 (mit Par.) berichtete Erkennen zwischen Vater und Sohn wird in den armenischen Quellen (Lehre Grigors, Schlüssel der Wahrheit, vgl. auch Test. Levi) ebenfalls mit der Taufe Jesu auf das engste verschränkt: Mit der Taufe wird Jesus »erhoben« und erkennt somit als Sohn den Vater, wie auch der Vater bei der Taufe den Sohn erkennt.<sup>184</sup>

Wie sehr diese Vorstellung über das »Ruhen« und »Erkennen« in die generelle armenische Tauflehre Eingang gefunden hat und auf syrisches Gedankengut zurückgeht, habe ich ausführlich an anderer Stelle besprochen.<sup>185</sup> Die Thematik der Verherrlichung Jesu bei seiner Taufe (bzw. des Priesterheilands im Testament des Levi) ist insbesondere in den armenischen Quellen belegt; in Syrien mit der bedeutsamen Änderung, daß Jesus dem Jordan »in Herrlichkeit« entstieg.<sup>186</sup> Die Zeugung und Geburt Jesu am Jordan findet sich, abgesehen vom Evangelium des Markus und Lk 3,22, vor allem in judenchristlichen Evangelien (cf. das der Ebioniten), aber auch noch in den syrischen und armenischen Quellen des 4.-5. Jh.s, und sie hat ihren Niederschlag vor allem in den syrischen Taufriten gefunden, wobei der maronitische Taufordo die älteste syrische Tauftheologie noch am deutlichsten beibehalten hat.<sup>187</sup>

Besondere Bedeutung nimmt m. E. die Erscheinung eines Lichts bei der Taufe Jesu ein: Sie hat allerweiteste Verbreitung gefunden. Ausgehend von der ältesten Schicht in judenchristlichen Evangelien, aber vor allem durch den Einfluß der Evangelienharmonie des Tatian, ist sie in syrischen, griechischen, armenischen und lateinischen Quellen nachweisbar.

Dieser gesamte Themenkreis, die Zeugung und Geburt Jesu im Jordan und die damit einhergehende Licht-Erscheinung mit der Verherrlichung Jesu als Sohn, *bildete den Nährboden, aus dem das Epiphaniiefest hervorgegangen sein dürfte.*

184 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«, p. 304-318 (s. dazu p. 273-292).

185 Cf. Winkler, »Geist-Christologie«.

186 Cf. Ephräm, *De Ecclesia* XXXVI, 3; cf. *supra*.

187 Cf. meine Rezension zu Mouhannas Untersuchung des maronitischen Taufritus in *OrChr* 65 (1981), p. 227-228.

### 3. Die Licht-Erscheinung und die Entstehung des Epiphaniefests

Aufgrund des bisherigen Befunds mit seinen hochaltertümlichen Aussagen über die geistgewirkte Geburt Jesu am Jordan, belegt durch die adoptianische Himmels-Stimme: »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt« und der damit in mehreren Quellen einhergehenden Verherrlichung Jesu am Jordan, kommt der mächtigen Licht-Erscheinung eine besondere Bedeutung zu: Sie bildet nicht nur den visuellen Rahmen, sondern ähnlich dem Zeugnis der Himmels-Stimme, die Jesus als den Sohn ausweist, kündigt auch das Erscheinen des mächtigen Lichts von der göttlichen Abkunft Jesu. In der ältesten Schicht *wird* Jesus am Jordan der Sohn Gottes, überlagert wird sie dann in der theologischen Reflexion von den Aussagen, daß Jesus am Jordan als der Gottessohn *erschieden* sei.

Eine ähnliche Umdeutung läßt sich auch bei den Aussagen über die Manifestation des Feuers bzw. des Lichts recht gut ablesen. Zu den ältesten Berichten zählt zweifelsohne das prüfende Feuer, das mit dem Eintauchen Jesu in den Jordan entfacht wird (s. Justin). Das Ebioniten-Evangelium präzisiert, daß die Erscheinung eines mächtigen Lichts mit der Zeugung Jesu am Jordan einherging. Mit der Himmels-Stimme, die verkündet: »Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt«, erscheint zugleich auch das mächtige Licht.

Im vierten Jahrhundert blieb die enge Verbindung zwischen Himmels-Stimme und dem Erscheinen des Lichts zwar erhalten, aber nun wird doch deutlich, daß das Licht nicht mehr das Ereignis der Zeugung Jesu am Jordan belegt, sondern von Jesus ausgeht:<sup>188</sup> »Getauft wurde der Heilige«, sagt Ephräm (in *Sogita* V, 48) »und sofort stieg er heraus und *sein Licht* strahlte über den Welten.«<sup>189</sup> Die Beibehaltung der Parallelisierung und Synchronisation zwischen der Himmels-Stimme und der Manifestation des Lichts unter Bewahrung der älteren Schicht, daß das Licht »über den Wassern entstand«, ist in Ephräms Kommentar zum Diatessaron noch erkennbar: Satan überlegte sich »beim *Glanz des Lichts*, das über den Wassern entstand (!)<sup>190</sup> *und der Stimme*, die aus den Himmeln kam«, wie er Jesus versuchen könne.<sup>191</sup> Die Himmels-Stimme *und* das Licht sind hier die zentralen Bestandteile dessen, was sich am Jordan zutrug: Sie weisen Jesus als den Gottessohn aus.

Wenn wir einmal von den zwei Versionen des Diatessaron (»mächtiges Licht« / »Licht«) absehen, ist die Parallelisierung und Synchronisation der Him-

188 Diese Tendenz zeichnet sich auch bei der Feuer-Erscheinung ab: s. dazu Ephräms *Sogita* V, 32 u. Jakob von Serug, *cf. supra*.

189 Cf. Beck, p. 224 (= *textus*); p. 206 (= *versio*). Cf. *supra*: »Die Erwähnung des Lichts« (*Sogita* V, 48).

190 Hier geht das Licht nicht von Jesus aus, sondern entsteht noch über den Wassern.

191 Cf. Leloir, *Version arménienne*, p. 48 (= *textus*); p. 36 (= *versio*).

mels-Stimme mit der Licht-Erscheinung im Ebioniten-Evangelium und dem Kommentar zum Diatessaron des Ephräm unübersehbar:

*Ebioniten-Evangelium*

... Stimme aus dem Himmel,  
die sprach:  
... Ich habe dich heute gezeugt.

Und sofort umstrahlte den Ort  
ein großes Licht.

*Diatessaron-Kommentar*

[Satan] überlegte ...

beim Glanz des Lichts, das über den Wassern entstand

und der Stimme, die aus dem Himmel kam ...

Die Inversion bei Ephräms Kommentar zum Diatessaron (Licht-Erscheinung, gefolgt von der Stimme) ist m. E. weniger bedeutungsvoll als die Tatsache, daß die Bezeugung der Sohnschaft<sup>192</sup> mit dem Erscheinen des Lichts einhergeht.<sup>193</sup>

Besonders interessant ist weiter, daß die älteste Bezeugung des Epiphaniiefestes von dem ebenso wie Tatian aus Syrien stammenden Basilides und seinen Anhängern herrührt<sup>194</sup>, die gleichfalls dem Licht größte Bedeutung zumessen, wie wir gleich noch sehen werden. Bereits Bainton hatte 1923 in seiner interessanten Untersuchung alle relevanten Stellen zusammengetragen, die erkennen lassen, daß der in der ersten Hälfte des 2. Jh.s wirkende Basilides aus Syrien stammte und sich dann nach Ägypten begab. Dem Basilides wird ein uns verlorengegangenes Evangelium zugeschrieben, dessen Bruchstücke vielleicht eine Evangelienharmonie waren, wie z. B. Zahn und Buonaiuti angenommen haben oder dem Evangelium des Lukas nahestand, so z. B. Windisch.<sup>195</sup> Die Anhänger des Basilides feierten in Ägypten, wie Clemens von Alexandrien zu berichten weiß, die Taufe Jesu am 11. oder 15. des Monats Tybi<sup>196</sup>, worauf noch näher eingegangen wird. Der 11. Tybi des festen alexandrinischen Kalenders entspricht dem 6. Januar, dem Datum des uns bekannten Epiphaniiefests. Der 15. Tybi korrespondiert mit dem 10. Januar. Davon sollte man sich nicht beirren lassen, denn die Wahl des 15. Tybi hängt mit der nach dem Mondlauf ausgerichteten Zeitrechnung zusammen, worauf Usener bereits hingewiesen hat: Der 15.

192 Die adoptianische Himmels-Stimme im judenchristlichen Evangelium («Ich habe dich heute gezeugt») ist m. E. in keiner syrischen Quelle mehr belegt.

193 Wenn Drijvers und Reinink in ihrem interessanten Beitrag »Taufe und Licht« (p. 90-110) die Verbindung zwischen Licht und Logos besonders herausstreichen, so ist doch festzuhalten, daß die Synchronisation zwischen der Himmels-Stimme und der Licht-Erscheinung noch auf eine ältere Schicht der Christologie zurückgeht, als die sich anbietende Verknüpfung zwischen Licht und Logos.

194 Wir wissen um die vielseitigen anfänglichen Kontakte zwischen Syrien und Alexandrien, jedoch wäre es durchaus wünschenswert, der Verflechtung zwischen Syrien und Alexandrien bis zum 4. Jh. in einer eigenen Studie nachzugehen.

195 Cf. Hennecke-Schneemelcher I, p. 317-318; Bainton, »Basildian Chronology«, p. 89-93.

196 Cf. Clemens von Alexandrien, *Stromata* I, 21 §146, 1; Stählin, p. 90; Bainton, »Basildian Chronology«, p. 81, Anm. 2; Usener, p. 18, Anm. 1.

des Monats galt in der religiösen Vorstellung als Vollmondtag und Lichttag<sup>197</sup>, was insbesondere die *Pistis Sophia* verdeutlicht. Man achte dabei auf die Verflechtung des Vollmonds am 15. des Monats mit dem Licht, das auf Jesus nach der *Pistis Sophia* an diesem Tag herabkam.

*Pistis Sophia*:<sup>198</sup>

Es geschah aber am 15. des Monats im Monat Tybi,  
welches ist der Tag, an welchem der Mond voll wird,  
an jenem Tag nun,  
als die Sonne auf ihre Bahn herausgekommen war,  
kam hinter ihr eine große Lichtkraft heraus,  
gar sehr leuchtend,  
und es war kein Maß für das ihr anhaftende Licht...

Jene Lichtkraft aber kam herab über Jesus und umgab ihn ganz,  
während er entfernt von seinen Jüngern saß,  
und er hatte geleuchtet gar sehr,  
und es war kein Maß für das Licht, das an ihm war...

Es geschah nun,  
als jene Lichtkraft über Jesus herabgekommen war,  
umgab sie ihn allmählich ganz;  
da fuhr Jesus auf... in die Höhe,  
indem er gar sehr leuchtend geworden war in einem unermesslichen Lichte...

Auf die Tatsache, daß die Licht-Erscheinung in der *Pistis Sophia* mit der Auf-fahrt Jesu verbunden ist, wird weiter unten noch näher eingegangen werden. Uns genügt zunächst die Verknüpfung der Erscheinung des wunderbaren Lichts mit dem Vollmond am 15. des Monats Tybi, dem Datum, an dem nach Clemens von Alexandrien eine Gruppe der Anhänger des Basilides die Taufe Jesu mit einer Vigil auf das feierlichste beging. Zudem ist festzuhalten, daß nach den Aussagen des Basilides die Taufe Jesu mit einer Licht-Erscheinung einherging.

*Stromata* I, 21:<sup>199</sup>

Die Anhänger des Basilides aber feiern den Tag der Taufe [Jesu],  
indem sie die Nacht zuvor mit Lesungen verbringen.  
Sie geben als Zeit... den 15. des Monates Tybi [= 10. Januar] an,  
einige jedoch den 11. desselben Monats [= 6. Januar].

197 Cf. Usener, p. 20: »Von der alten auf den Mondgang gebauten Zeitrechnung her haftet an dem 15. des Monates unverwischbar die ehemalige religiöse Geltung als Vollmonds- oder Lichttag.«

198 Cf. Hennecke–Schneemelcher I, p. 293; Usener, p. 20-21, Anm. 7.

199 Cf. Clemens von Alexandrien, *Stromata* I, 21, § 146, 1; Stählin II, p. 90: Οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἐορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες (ἐν) ἀναγνώσει. φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαδέκατον ἔτος Τιβερίου Καίσαρος τὴν πεντεκαδεκάτην τοῦ Τιβί μηνός, τινὲς δὲ αὐτὴν ἐνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός. S. dazu Bainton, »Basilidian Chronology«, p. 81, Anm. 2; Usener, p. 18, Anm. 1.

Die mit der Taufe Jesu sich ereignende Herabkunft des Lichts wird von Basilides unvermittelt mit der Thematik der Geburt Jesu verschränkt:<sup>200</sup>

- 1 Es stieg herab aus der Hebdomadas das Licht...
- 2 auf Jesus, den Sohn der Maria,
- 3 und er wurde erleuchtet
- 4 und durchglüht von dem Licht
- 5 das in ihm aufleuchtete  
(καὶ ἐφωτίσθη συνεξαφθεὶς τῷ φωτὶ τῷ λάμπαντι εἰς αὐτόν).
- 6 Das ist es, sagt [Basilides], was geschrieben steht:
- 7 Der Heilige Geist wird über dich kommen...
- 8 und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten (cf. Lk 1,35).

Den Zeilen 1-5 liegt mit dem Hinweis auf das Licht, das herabkommt und in Jesus geleuchtet hat, eindeutig der Taufbericht zugrunde. Überraschend wird dieses Ereignis dann künstlich in Z. 6-8 mit der Empfängnis Jesu verflochten. Usener versteht diese Stelle so, daß »Taufe« und »Geburt« bei den Basilidianern »synonyme Ausdrücke derselben Vorstellung« gewesen sind.<sup>201</sup> Ich meine, daß hier eher eine Tendenz greifbar wird, die ursprünglich mit der Taufe Jesu einhergehende Erscheinung des Lichts, die seine Geburt bezeugte, nun auch auf den Bericht *über die Geburt* in Bethlehem bzw. die Empfängnis *auszuweiten*. So überrascht es auch nicht, wenn wir zunehmend Quellen begegnen, die nun auch das Leitmotiv des Epiphaniiefests von der einst als Geburt verstandenen Taufe Jesu zu seiner Taufe im Jordan *mit* seiner Geburt in Bethlehem auszuweiten beginnen, wie z. B. in Alexandrien des 4. Jh.s, das einerseits die Taufe Jesu, andererseits ebenfalls die Geburt »secundum carnem« am 6. Januar feierte.<sup>202</sup>

Aber kehren wir zur Licht-Erscheinung *erst im Zusammenhang mit der Taufe*, dann auch mit Jesu Geburt, zurück. Diese Entwicklung ist nicht nur an der abrupten Ergänzung in Hippolyts Überblick über die Anschauung des Basilides abzulesen, sondern auch im Protevangelium des Jakobus, wo die Geburt Jesu von einem »mächtigen Licht« begleitet wird. Auffällig ist zudem, daß die gesagte Stelle von der Transfiguration Jesu inspiriert zu sein scheint.

200 Cf. Hippolytus, *Refutatio* VII, 26, 8-9; Marcovich, *Hippolytus*, p. 298; Preysing, p. 208; Bainton, »Basilidian Chronology«, p. 94. Der eigentümliche Vergleich in der Lehre des Basilides zwischen dem Naphta, das bereits von weitem das Feuer anzieht, und dem, was von unten ist und entflammt wird, in Hippolyts *Refutatio* VII, 25, 6 (Marcovich, *Hippolytus*, p. 296) bedarf noch einer eingehenden Untersuchung. Hier ist der Text (nach Preysing, p. 206): »... wie das indische Naphta aus weiter Entfernung das Feuer an sich zieht, so dringen von unten... die Kräfte hinauf bis zur Sohnschaft. Der Sohn... zieht und nimmt... die Gedanken der seligen Sohnschaft... an sich, wie das indische Naphta.«

201 Cf. Usener, p. 195.

202 Cf. Cassianus, *Coll.* X, 2 (*CSEL* 13, p. 286-287). Dazu ist die wichtige Diskussion von Mohrmann (»Epiphania«, p. 655-656) heranzuziehen, die die Erläuterung zu dieser Stelle von Botte (*Les origines*, p. 11) geklärt hat.

*Protevangeli-um des Jakobus* 38, 2-39, 1.<sup>203</sup>

Und sie traten an den Ort der Höhle,  
und siehe eine finstere<sup>204</sup> Wolke überschattete die Höhle.

Und die Hebamme sprach:

»Erhoben ist heute meine Seele,  
denn meine Augen haben Wunderbares gesehen;  
denn Israel ist das Heil geboren.« (Cf. Lk 2, 30.32).

Und sogleich verschwand die Wolke aus der Höhle,  
und ein großes Licht erschien in der Höhle (cf. Is 9,2)

(καὶ ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ)

so daß die Augen es nicht ertragen konnten.

Dem φῶς μέγα begegneten wir bereits in den Taufberichten des Ebioniten-Evangeli-ums und in der Evangelienharmonie des Tatian, wie zu sehen war. Das Ebioniten-Evangelium sei an dieser Stelle nochmals zitiert, denn das identische Vokabular (περιέλαμψε) erinnert zudem an Lk 2,9, wo bei der Geburt Jesu den Hirten ein Engel erscheint und sie von der Herrlichkeit des Herrn »umstrahlt« werden.

*Ebioniten-Evangelium*  
(Taufe Jesu)

... Ich habe dich heute gezeugt.

Und sofort umstrahlte den Ort ein  
großes Licht

(καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα). (καὶ δόξα Κυρίου περιέλαμψεν αὐτούς).

*Lk 2,8-9*

(Geburt Jesu)

In der selben Gegend waren Hirten auf dem  
freien Felde...

Da stand der Engel des Herrn vor ihnen,  
und die Herrlichkeit des Herrn umstrahlte sie

Hierher gehört auch der Bericht über die Verklärung Jesu, wo es heißt, daß das Antlitz Jesu wie die Sonne »strahlte« und sein Gewand leuchtend »wie das Licht« wurde (Mt 17,2: καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς).

Vielleicht ist der ursprüngliche Sitz im Leben der Erscheinung eines Lichts letztlich mit der frühesten Überlieferung über die Taufe Jesu zu verbinden, und möglicherweise hat sie von da aus auf den Bericht der Geburt eingewirkt, wie z. B. in Lk 2,9 und im Protevangeli-um des Jakobus, aber auch bei Basilides, wo das Licht bei der Taufe in einem Zusatz künstlich mit der Empfängnis verflochten wurde. Zur sekundären Entwicklungsstufe gehört weiter die Licht-Erscheinung in der *Pistis Sophia*, die, wie wir gesehen haben, mit der Auffahrt Jesu einhergeht.

203 Cf. de Strycker, *Protévangelie*, p. 154/155-156/157; Hennecke-Schneemelcher I, p. 346.

204 Cf. de Strycker, *Protévangelie*, p. 155, Anm. 4: »... les autres témoins ont »lumineuse«, sous l'influence du récit évangélique de la Transfiguration, auquel l'auteur fait visiblement allusion. Mais cette leçon affaiblit le contexte. Nous avons d'abord une obscurité, signe de la transcendance divine (cf. Ex 19, 9). Quand l'obscurité se dissipe, une grande lumière apparaît, lumière éblouissante qui est celle de la théophanie (cf. Ex 19, 16-18).«

Dieser Befund verweist auf die große Bedeutung, die der Licht-Erscheinung als dem Zeichen schlechthin für die göttliche Herkunft Jesu beigemessen wurde.<sup>205</sup> Ausgehend vom Ereignis am Jordan, wo das Licht ursprünglich die göttliche Zeugung des Sohns belegte, wurde sie daraufhin mit seiner ebenso miraculösen Geburt, seiner Verklärung und seiner Auffahrt in den Himmel verflochten.

Hier liegt allem Anschein nach auch die Wurzel für die Bezeichnung des Fests, das nachweislich neben Ostern zu den ältesten Herrenfesten zählt. Das Fest trägt z. B. im Syrischen bezeichnenderweise den Namen »Aufgang [des Lichts]« ( ܕܢܗܐ = *denħa*).<sup>206</sup> Daß dieser »Aufgang des Lichts« in allererster Linie mit der Taufe Jesu verbunden gewesen sein dürfte, legt vor allem der Bericht über die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu im Diatessaron des Tatian nahe, das bis in das 5. Jh. das allein maßgebliche Evangelium in der syrischen Kirche gewesen ist und noch lange nachgewirkt hat.

Durch Ephräm wissen wir, daß es in Syrien nur ein Fest gegeben hat, das am 6. Januar gefeiert wurde, wie aus *De Nativitate* V, 13 hervorgeht. Dieses Fest wird in den ältesten Handschriften-Sammlungen der für uns relevanten Hymnen Ephräms als *bet yalda* (»*de Nativitate*«) vorgestellt.<sup>207</sup> Dies wird von Beck, dem Herausgeber der Hymnen Ephräms, bezeichnenderweise eingeschränkt: »Ephräm hat nur das Epiphaniest [am 6. Januar] gekannt und es mit Vorzug *Nativitas* [*bet yalda*] genannt. Mit Vorzug; denn das *denħa* [»Aufgang des Lichts«] kehrt öfters auch in diesen Liedern *d-bet yalda* wieder...«.<sup>208</sup> Aus den Hymnen selbst ist zu entnehmen, daß mit dem Fest am 6. Januar mehrere Leitmotive verbunden waren, allen voran die Geburt und Taufe Jesu.

Dazu ist folgendes noch anzumerken: So wie in den Quellen eine Verschiebung der Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu hin zu seiner ebenso durch den Geist gewirkten Geburt in Bethlehem zu erkennen ist, so hat auch eine Akzentverschiebung in den mit dem Epiphaniest verbundenen Leitmotiven stattgefunden: Zuerst wurde die allem Anschein nach *als Geburt* verstandene Taufe Jesu auf das feierlichste begangen, um dann einer Verschiebung des Nachdrucks hin zu seiner Geburt in Bethlehem Platz zu machen, an die seine Taufe im Jordan jedoch zunächst noch angeschlossen blieb, wie z. B. auch das Zeugnis Ephräms zeigt.<sup>209</sup> Die sich weiter abzeichnende anfängliche Oszillation zwi-

205 S. dazu die Ausführungen von Dieterich, »Die Weisen«, p. 6, 13.

206 Cf. R. Payne Smith, *Thesaurus Syriacus* I, col. 927.

207 Cf. Beck, *Hymnen de Nativitate* (*textus*), p. VI.

208 *Ibid.*

209 In diesem Zusammenhang ist auch die aus wesentlich späterer Zeit stammende syrische Glosse am Rand einer Handschrift des Dionysius bar Šalibi aus dem 12. Jh. (s. dazu Talley, *The Origins*, p. 101) und das Zeugnis des armenischen Katholikos Nersēs Šnorhali (1166-1173) zu erwähnen, die m. E. noch auf sehr alte Vorstellungen zurückgreifen. Die in Assemani (II, p. 164) zitierte syrische Glosse lautet: »Der Herr wurde im Monat Januar geboren, an dem Tag, an



schen Geburt und Taufe Jesu als *Schwerpunkt* bei den Leitmotiven für das Epiphaniest ist nichts anderes als der Vorbote für die sich im 4. Jh. anbahnende Trennung der wichtigsten Inhalte von Epiphanie: Der 6. Januar festigte sich zum Fest der Taufe Jesu, und getrennt davon wurde ein neues Fest eingeführt, nämlich die Feier der Geburt Jesu am 25. Dezember.

Ob auch Lk 1,78 bei dem Aufkommen des Begriffs *denḥa* für das syrische Epiphaniest eine Rolle gespielt haben könnte<sup>210</sup> (denn hier ist vom »aufgehenden Licht aus der Höhe« die Rede), möchte ich bezweifeln, da es sich bei dieser Stelle um die Geburt des *Johannes* handelt.

In näherem Zusammenhang mit der Taufe Jesu steht wiederum die syrische Überlieferung, die den Jordan, in dem Jesus getauft wurde, mit: »das Licht ging auf für uns« deutet<sup>211</sup>, was zu einem syrischen Wortspiel um den »Jordan« im Nachtoffizium des Epiphaniests führte, das sich nicht übersetzen läßt.<sup>212</sup>

Aber auch die griechische Terminologie des 4. Jh.s scheint mir in näherem Zusammenhang mit dem bisherigen Befund zu stehen, wenngleich die griechischen Begriffe eindeutig den Wandel in der Christologie reflektieren:

1. Der Terminus ἡ ἐπιφάνεια (mit dem bezeugten selteneren Plural τὰ ἐπιφάνια) wird im 4. Jh. nicht nur für das Epiphaniest am 6. Januar, sondern auch für das neu eingeführte und von der Taufe losgelöste Weihnachtsfest am 25. Dezember verwendet, wie Johannes Chrysostomus erkennen läßt.<sup>213</sup> Chrysostomus spricht von zwei ἐπιφάνεια, der »Epiphania« bei der Geburt und der »Epiphania« am 6. Januar.<sup>214</sup>
2. Dieser Sachverhalt impliziert, daß der Begriff ἐπιφάνεια im weiten Sinn des Wortes verwendet wurde und die »Epiphania« bei der Geburt wie bei der Taufe Jesu nun als »Manifestation« seiner Göttlichkeit verstanden wurde.
3. Dieses Verständnis, daß die »Epiphania« auf die Göttlichkeit Jesu verweist, geht besonders deutlich aus dem ebenfalls belegten Terminus ἡ θεοφάνεια (mit Plural: τὰ θεοφάνια) hervor, der anfänglich für das Epiphaniest am

dem wir das Epiphaniest (*denḥa*) feiern, denn seit altersher hielt man das Geburts- und Epiphaniest an ein und demselben Tag, da er am gleichen Tag geboren und getauft wurde...« Und der armenische Patriarch verdeutlicht, daß Jesus, so wie er dem Leibe nach von der Jungfrau geboren wurde, er auch am Jordan durch die Taufe geboren wurde: *Quemadmodum enim e sancta virgine Christus natus est corporaliter; ita et ex Iordane ad exemplum nostri natus est per baptismum.*« Zit. in Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 190. Zur syrischen Quelle s. jedoch auch die Diskussionsbeiträge von: Botte, *Les origines*, p. 66-67; Talley, *The Origins*, p. 101-102.

210 Cf. *Thesaurus Syriacus* I, col. 927 u. C. Martindales Artikel (»Epiphany«) in: *Catholic Encyclopedia* 5 (1909), p. 504.

211 Cf. *Thesaurus Syriacus* I, col. 1584.

212 Cf. Conybeare, *Rituale Armenorum*, p. 327 (mit Anm. e).

213 Cf. Chrysostomus, *De bapt. Christi* (PG 49, col. 365). S. dazu Mohrmann, »Epiphania«, p. 657.

214 Cf. Mohrmann, »Epiphania«, p. 657-658.

6. Januar und das Geburtsfest am 25. Dezember verwendet wird.<sup>215</sup> (Eine wörtliche Übersetzung von θεοφάνεια liegt zwar in dem armenischen *Astvacayaytnut'iw* vor, jedoch unterscheiden sich die Armenier von den Griechen darin, daß sie kein Geburtsfest am 25. Dezember kennen, sondern selbst heute noch die Geburt *und* Taufe Jesu am 6. Januar feiern.<sup>216</sup>)
4. Der ebenso belegte Begriff τὰ φῶτα<sup>217</sup> für das Epiphaniiefest am 6. Januar bei Gregor von Nazianz (*Or.* 39)<sup>218</sup> mit dem Wortspiel von φῶς und φωτίζω geht möglicherweise nicht, wie Mohrmann meinte, ausschließlich auf die spätere Tendenz zurück, den Schwerpunkt des Epiphaniiefests auf die Taufe Jesu zu legen<sup>219</sup>, sondern knüpft vielleicht auch noch an ältere Vorstellungen an. Dies bedarf jedoch noch einer gesonderten Untersuchung.

Ich möchte meine Überlegungen zum Ursprung des Epiphaniiefestes mit folgendem Hinweis zum Abschluß bringen: Wie sehr das Epiphaniiefest ursprünglich *in erster Linie mit dem Beginn Jesu* assoziiert worden war, geht auch aus der Tatsache hervor, daß einst das liturgische Jahr mit dem Epiphaniiefest am 6. Januar anfang<sup>220</sup>, wie z.B. in Jerusalem, erkennbar durch die Pilgerfahrt der Egeria in der zweiten Hälfte des 4. Jh.s und das altarmenische Lektionar des 5. Jh.s und im Anschluß daran ebenso die älteste Form der Lektionare Armeniens (*Čašoc'*), aber auch die Frühgestalt des *Tōnakan*<sup>221</sup> und die ältesten armenischen Sammlungen von Troparien (*Šaraknoc'*)<sup>222</sup>: Sie alle fingen einst mit dem Epiphaniiefest am 6. Januar an, denn das Epiphaniiefest hatte ursprünglich den Beginn Jesu zum Inhalt.

Und ein Letztes: Hatte schon Bainton 1923 versucht, für ein sehr hohes Alter dieses Festes zu plädieren, was auch neuerdings durch Talleys ausgezeichnete

215 Cf. Mohrmann, »Epiphania«, p. 654.

216 Die Ansicht, daß die Armenier ursprünglich nur ein *Geburtsfest* am 6. Januar kannten *und erst später auch noch die Taufe* hinzugefügt hätten, scheint mir aus zwei Gründen nicht überzeugend zu sein: 1. Die Armenier haben oftmals eine noch altertümliche Struktur des Gottesdiensts bewahrt, wie z.B. im Taufritus (cf. Winkler, *Das armenische Initiationsritual*, p. 442-448) und im Stundengebet (cf. meine Untersuchung in *REA* 17 [1983]); 2. Die Kombination von Geburt und Taufe am 6. Januar ist für Syrien und Alexandrien im 4. Jh. belegt. Ein Epiphaniiefest mit zwei (oder drei) Leitmotiven spiegelt die ursprüngliche Form des Fests wider, was ebenso für den armenischen Ritus Gültigkeit haben dürfte.

217 Der Plural von τὰ φῶτα muß hier wie τὰ ἐπιφάνια und τὰ θεοφάνια aufgefaßt werden.

218 Cf. *PG* 36, col. 336.

219 Cf. Mohrmann, »Epiphania«, p. 655.

220 Ausgehend vom älteren Epiphaniiefest wurde dann entsprechend römischem Brauch auch das Weihnachtsfest am 25. Dezember zum Anfang des liturgischen Jahrs. Zum römischen Kalender cf. Talley, *The Origins*, p. 80, 85 (s. dazu p. 96, 121, 123, 133).

221 Cf. folgende Arbeiten von Renoux: *Codex arménien* II, p. 210/211; »Čašoc' et tōnakan«, p. 175, 182; »Le čašoc'«, p. 137.

222 Cf. Winkler, »Der armenische Ritus« (Text zu folgenden Anm.: 26, 140-142, 148-149). Die Arbeit ist bei OCA in Druck.

Untersuchung bestätigt wurde, so möchte ich mit meinem Beitrag ebenso den Weg bahnen, die Entstehung dieses Festes noch mit der Frühgeschichte des Christentums zu verbinden.

## Bibliographie

- AGAT'ANGELOS, cf. *Agat'angelay Patmut'iwn*  
 AGAT'ANGELAY PATMUT'IWN = G. Ter-Mkrtč'ean, St. Kanayanc' (Ed.), *Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc'* (= *Patmagirk Hayoc'* 1/2, Tiflis 1909)  
 ALAND = K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis* (Stuttgart 1988<sup>3</sup>)  
 idem, *Die alten Übersetzungen* = K. Aland (Ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare. Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (= *Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung* 5, Berlin/New York 1972)  
 ASSEMANI II = J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* II (Rom 1721)  
 BAARDA, *Aphrahat* = T. Baarda, *The Gospel Quotations of Aphrahat the Persian Sage* (Amsterdam 1975)  
 BAINTON, »Basilidian Chronology« = R. H. Bainton, »Basilidian Chronology and New Testament Interpretation«, *Journal of Biblical Literature* 42 (1923), p. 81-134  
 idem, »Epiphany« = R. H. Bainton, »The Origins of Epiphany«, in: R. H. Bainton, *The Collected Papers in Church History. Series I: Early and Medieval Christianity* (Boston 1962), p. 22-38.  
 Bammel, »Justin« = E. Bammel, »Die Tauftradition bei Justin«, in: *Studia Patristica VIII/2* (= *Texte und Untersuchungen* 93, Berlin 1966), p. 53-61  
 BAUER, *Leben Jesu* = W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Tübingen 1909)  
 BAUMSTARK, »Byzantinisches« = A. Baumstark, »Byzantinisches in den Weihnachtstexten des römischen Antiphonarius Officii«, *OrChr* 33 (1936), p. 163-186  
 idem, »Evangelienzitate« = A. Baumstark, »Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron«, *OrChr* 27 (1930), p. 1-4  
 idem, »Tatianismen« = A. Baumstark, »Tatianismen im römischen Antiphonar«, *OrChr* 27 (1930), p. 165-174  
 idem, »Titus von Bostra« = A. Baumstark, »Die syrische Übersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron«, *Biblica* 16 (Rom 1935), p. 257-299  
 idem, Rezension von Jacoby = A. Baumstark, Rezension von A. Jacoby, *Apokrypher Bericht*, in: *OrChr* 2 (1902), p. 458-467  
 idem, *Liturgie comparée* = A. Baumstark, *Liturgie comparée* (Chevetogne 1939), p. 162-174  
 BAYAN, *Synaxaire arménien* = G. Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel publié et traduit* (= *PO* 19, Paris 1926)  
 BECK = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia* (= *CSCO* 198-199, *Script. Syri* 84-85, Löwen 1960)  
 idem, = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Fide* (= *CSCO* 154-155, *Script. Syri* 73-74, Löwen 1955)  
 idem, = E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate [Epiphania]* (= *CSCO* 186-187, *Script. Syri* 82-83, Löwen 1959)  
 Bedjan, *Breviarium* I = P. Bedjan, *Breviarium iuxta Ritum Syrorum Orientalium id est Chaldaeorum I: ab adventu ad quadragesimam* (Rom 1938)  
 idem, = P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis* I (Paris 1905)  
 BERTRAND, *Le baptême de Jésus* = D. A. Bertrand, *Le baptême de Jésus. Histoire de l'exégèse aux deux premiers siècles* (= *Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese* 14, Tübingen 1973)  
 BLACK, »Syriac Versional Tradition«, = M. Black, »The Syriac Versional Tradition«, in: Aland, *Die alten Übersetzungen*, p. 120-159

- BORNEMANN, *Die Taufe Christi* = J. Bornemann, *Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der vier ersten Jahrhunderte* (Leipzig 1896)
- BOTTE, *Les origines* = B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Épiphanie. Étude historique* (= *Textes et Études liturgiques* 1, Louvain 1932)
- BROCK, »Jacob of Serugh« = S. Brock, »Baptismal Themes in the Writings of Jacob of Serugh«, in: *Symposium Syriacum 1976* (= OCA 205, Rom 1978), p. 325-347
- idem*, *The Holy Spirit* = S. Brock, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition* (= *The Syrian Churches Series* 9, Poona 1979)
- idem*, »Clothing Metaphors« = S. Brock, »Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition«, in: M. Schmidt, C.F. Geyer (Ed.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (= *Eichstätter Beiträge* 4, Regensburg 1982), p. 11-38.
- BROOKS, *Hymns of Severus* = E.W. Brooks, *James of Edessa, the Hymns of Severus of Antioch and Others. Syriac Version Edited and Translated* (= PO 6, Paris 1911)
- BURCHHARD, »Zur armenischen Überlieferung« = Ch. Burchhard, »Zur armenischen Überlieferung der Testamente der Zwölf Patriarchen«, in: Ch. Burchhard (et al.), *Studien zu den Testamenten der Zwölf Patriarchen. Drei Aufsätze herausgegeben von W. Eltester* (= *Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft* 36, Berlin 1969), S. 1-29
- BURKITT, *Evangelion da-mepharreshe* = F.C. Burkitt, *Evangelion da-mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels with the Readings of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence II: Introduction and Notes* (Cambridge 1904)
- idem*, *Ephrem's Quotations* = S. Ephrem's Quotations from the Gospel Collected and Arranged (= *Texts and Studies* VII/2, Cambridge 1901)
- BUTE-BUDGE = J. Marquess of Bute, E.A. Wallis Budge, *The Blessing of the Waters on the Eve of the Epiphany. The Greek, Latin, Syriac, Coptic, and Russian Versions. Edited or Translated from the Original Texts. The Latin by John, Marquess of Bute, the Rest for him, and with his Help in Part by E.A. Wallis Budge* (London 1901)
- CLEMENS V. ALEXANDRIEN cf. Stählin
- CONNOLLY, »Original Language« = R.H. Connolly, »The Original Language of the Syriac Acts of John«, *The Journal of Theological Studies* 8 (1907), p. 249-261
- idem*, »Jacob of Serugh« = R.H. Connolly, »Jacob of Serugh and the Diatessaron«, *The Journal of Theological Studies* 8 (1907), p. 581-590
- CONYBEARE, *Key of Truth* = F.C. Conybeare, *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia. The Armenian Text Edited and Translated with Illustrative Documents and Introduction* (Oxford 1898)
- idem*, *Rituale Armenorum* = F.C. Conybeare, *Rituale Armenorum. Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church Together With the Greek Rites of Baptism and Epiphany Edited from the Oldest Mss. and the East Syrian Epiphany Rites Translated by the Rev. A.J. Maclean* (Oxford 1905)
- CULLMANN, *Entstehung* = O. Cullmann, *Die Entstehung des Weihnachtsfestes* (Stuttgart 1990)
- DIETERICH, »Die Weisen« = A. Dieterich, »Die Weisen aus dem Morgenlande«, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums* 3 (1902), p. 1-14.
- DRIJVERS-REININK, »Taufe und Licht« = H.J.W. Drijvers, G.J. Reinink, »Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten«, in: T. Baarda (et al.), *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn* (Kampen 1988), p. 91-110
- Duchesne, *Origines* = L. Duchesne, *Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne* (Paris 1889)
- ENGBERDING, »Der 25. Dezember« = H. Engberding, »Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn«, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 2 (1952), p. 25-43

- EPHRĀM, *De Nativitate; De Epiphania; Sogyata* cf. Beck  
 idem, *De Fide* cf. Beck  
 idem, *De Ecclesia* cf. Beck  
 EPIPHANIUS, *Panarion haer.* cf. Holl  
 FENDT, »Der heutige Stand der Forschung« = L. Fendt, »Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25. XII und über Epiphantias«, *Theologische Literaturzeitung* 78 (1953), col. 1-10  
 FÉROTIN = D.M. Férotin, *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* (= *Monumenta Ecclesiae Liturgica* VI, Paris 1912)  
 GEFFCKEN, *Oracula Sibyllina* = J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina* (= GCS 8, Leipzig 1902)  
 GIBSON, *Ischo'dad of Merv* II = M.D. Gibson, *The Commentaries of Ischo'dad of Merv* II (= *Horae Semiticae* 6, Cambridge 1911)  
 GOATES, »Pepysian Gospel Harmony« = Margery Goates, *The Pepysian Gospel Harmony* (= *Evangelica Anglica* 157, London 1922)  
 HARNACK, *Praktische Theologie* I = Th. Harnack, *Einleitung und Grundlegung zur Praktischen Theologie. Theorie und Geschichte des Cultus* (Erlangen 1877)  
 Hartel = G. Hartel, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia III / 3: Opera spuria* (= CSEL III/3, Wien 1871)  
 HIPPOLYTUS, *Refutatio* cf. Marcovich, Preysing  
 HJELT, *Diatessaron* = A. Hjelt, *Die altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron besonders in ihrem gegenseitigen Verhältnis* (= *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* VII/1, Leipzig 1903)  
 HENNECKE-SCHNEEMELCHER = E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung herausgegeben von W. Schneemelcher* I (Tübingen 1990<sup>6</sup>); II (Tübingen 1989<sup>5</sup>)  
 HOLL I = K. Holl, *Epiphanius [Ancoratus und Panarion]* I (= GCS 25, Leipzig 1915)  
 idem, *Gesammelte Aufsätze* II = K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II (Tübingen 1928), p. 123-154  
 HULTGÅRD I-II = A. Hultgård, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches* I-II (= *Acta Universitatis Upsaliensis* 6-7, Uppsala 1977, 1982).  
 JACOBY, *Apokrypher Bericht* = A. Jacoby, *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu nebst Beiträgen zur Geschichte der Didaskalie der zwölf Apostel und Erläuterungen zu den Darstellungen der Taufe Jesu* (Strassburg 1902)  
 JONGE, *The Testament of the Twelve Patriarchs* = M. de Jonge (et al.), *The Testament of the Twelve Patriarchs: A Critical Edition of the Greek Text* (= *Pseudoepigrapha Veteris Testamenti Graece* I/2, Leiden 1978)  
 idem, *Studies* = M. de Jonge, *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs* (= *Pseudoepigrapha Veteris Testamenti Graece* III, Leiden 1975)  
 idem, »Main Issues« = M. de Jonge, »The Main Issues in the Study of the Twelve Patriarchs«, *New Testament Studies* 26 (1980), p. 508-524  
 KLIJN, *Survey II* = A.F.J. Klijn, *A Survey of the Research into the Western Text of the Gospels and Acts. Part II: 1949-1969* (= *Suppl. zu Novum Testamentum* 21, Leiden 1969)  
 KMOŠKO = M. Kmoško, »De apocrypha quadam dominici baptismi descriptione corollarium«, *OrChr* 4 (1904), p. 194-203  
 LELOIR, *Texte syriaque* = L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Texte syriaque (Manuscrit Chester Beatty 709)* [= *Chester Beatty Monographs* 8, Dublin 1963]  
 idem, *Version arménienne* = L. Leloir, *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile Concordant. Version arménienne* (= CSCO 137, script. armen. 1 [= textus]; 145, script. armen. 2 [= versio], Löwen 1953, 1964)  
 idem, *Éphrem* = L. Leloir, *Éphrem de Nisibe, Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessa-*

- ron traduit du syriaque et de l'arménien. Introduction, traduction et notes* (= SC 121, Paris 1966)
- idem*, *Diatessaron* = L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron* (= CSCO 227, subs. 19, Löwen 1962)
- idem*, »Divergences« = L. Leloir, »Divergences entre l'original syriaque et la version arménienne du Commentaire d'Éphrem sur le Diatessaron«, in: *Mélanges Eugène Tisserant* (= *Studi et Testi* 232, Vatikan 1964), p. 303-331
- idem*, *Doctrines et méthodes* = L. Leloir, *Doctrines et méthodes de S. Éphrem d'après son Commentaire de l'Évangile Concordant (Original syriaque et version arménienne)* [= CSCO 220, subs. 18, Löwen 1961]
- idem*, *Recueil* = L. Leloir, *L'Évangile d'Éphrem d'après les œuvres éditées. Recueil des textes* (= CSCO 180, subs. 12, Löwen 1958)
- idem*, »Tatian« = L. Leloir, »Le Diatessaron de Tatien«, *L'Orient Syrien I* (1956), p. 208-231, 313-334
- LIDZBARSKI, *GINZA* = M. Lidzbarski, *GINZA. Der Schatz oder das große Buch der Mandäer übersetzt und erklärt* (= *Quellen der Religionsgeschichte XIII/4*, Göttingen, Leipzig 1925)
- idem*, *Mandäische Liturgien* = M. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien. Mitgeteilt, übersetzt und erklärt* (= *Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Klasse. Neue Folge XVII/1*, Berlin 1920, Hildesheim 1962)
- LIETZMANN, »Mandäerfrage« = H. Lietzmann, »Ein Beitrag zur Mandäerfrage«, in: *Kleine Schriften I* (= *TU* 67, Berlin 1958)
- idem*, *Geschichte III* = H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche III* (Berlin 1938), p. 321-329
- LYONNET, *Origines* = S. Lyonnet, *Les Origines de la version arménienne et le Diatessaron* (= *Biblica et Orientalia* 13, Rom 1950)
- MARCOVICH, *Hippolytus* = M. Marcovich, *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (= *Patristische Texte und Untersuchungen* 25, Berlin, New York 1986)
- MATEOS, *Lelya-Şapra* = J. Mateos, *Lelya-Şapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin* (= *OCA* 156, Rom 1976)
- METZGER, *Early Versions*, = B. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origins, Transmission, and Limitations* (Oxford 1977)
- MOHRMANN, »Epiphania« = Ch. Mohrmann, »Epiphania«, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 37 (1953), p. 644-670
- MOUHANNA = A. Mouhanna, *Les rites de l'initiation dans l'Église maronite* (= *XPICTIANIC-MOC* 1, Rom 1978)
- OHRT, *Segen* = F. Ohrt, *Die ältesten Segen über Christi Taufe und Christi Tod in religionsgeschichtlichem Licht* (= *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XXV/1*, Kopenhagen 1938)
- Oracula Sybillina* cf. Geffcken, *Oracula Sybillina*
- PARISOT I = J. Parisot, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I* (= *Patrologia Syriaca I/1*, Paris 1894)
- PETERS, *Diatessaron* = C. Peters, *Das Diatessaron Tatians. Seine Überlieferung und sein Nachwirken im Morgen- und Abendland sowie der heutige Stand seiner Erforschung* (= *OCA* 123, Rom 1939)
- idem*, »Nachhall« = C. Peters, »Nachhall außerkanonischer Evangelien-Überlieferung in Tatians Diatessaron«, *Acta Orientalia* 16 (1938), p. 258-295
- PETERSEN, *The Diatessaron* = W.L. Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Romanos the Melodist* (= CSCO 475, subs. 74, Löwen 1985)
- PREYSING = Graf K. Preysing, *Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien [Philosophumena]* (= *BKV* 40, München 1922)

- REITZENSTEIN, *Vorgeschichte* = R. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe mit Beiträgen von L. Troje* (Leipzig/Berlin 1929)
- RENOUX, *Codex arménien* II = Ch. Renoux, *Le codex arménien Jerusalem 121* (= PO 36/2, Turnhout 1971)
- idem*, »Čašoc' et tōnakan« = Ch. Renoux, »Čašoc' et tōnakan arméniens. Dépendance et complimenterité«, *Ecclesia Orans* 4 (1987), p. 169-201
- idem*, »Le čašoc'« = Ch. Renoux, »Le čašoc', typicon-lectionnaire: origines et évolutions«, *Revue des Études arméniennes* 20 (1986-87), p. 123-152
- RESCH, *Agrapha* = A. Resch, *Agrapha. Aussercanonische Schriftfragmente gesammelt und untersucht und in zweiter völlig neubearbeiteter durch alttestamentliche Agrapha vermehrter Auflage herausgegeben mit fünf Registern* (= *Texte und Untersuchungen* [n.F. XV, 3-4] 30, Leipzig 1906)
- RIGOLLOT = L. M. Rigolot (= Ed.), *Ludolphus de Saxonia, Vita Jesu Christi ex evangelio et approbata ab ecclesia catholica doctoribus sedule collecta. Editio Novissima* I/1 (Paris, Brüssel 1878)
- SAUGET, *Gazza chaldéen* = J.-M. Sauget, *Un Gazza chaldéen disparu et retrouvé: Le Ms. Borgia Syriacque 60* (= *Studi e Testi* 326, Vatikanstadt 1987)
- STÄHLIN II = O. Stählin, *Clemens Alexandrinus II: Stromata Buch I-VI* (= GCS 15, Leipzig 1906)
- STONE, *The Testament of Levi* = M. E. Stone, *The Testament of Levi: A First Study of the Armenian Manuscripts of the XII Patriarchs in the Convent of St. James, Jerusalem with Text, Critical Apparatus, Notes and Translation* (Jerusalem 1969)
- Strycker, *Protévangile* = E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques. Recherches sur le Papyrus Bodmer 5 avec une édition critique du texte grec et une traduction annotée. En appendice les versions arméniennes traduit en latin par H. Quecke* (= *Subsidia Hagiographica* 33, Brüssel 1961)
- TALLEY, *The Origins* = Th. J. Talley, *The Origins of the Liturgical Year* (Collegeville 1991), part II: The Day of His Coming
- URBINA, *Diatessaron* = J. Ortiz de Urbina, *Vetus Evangelium Syrorum, et exinde excerptum Diatessaron Tatiani* (= *Biblia Polyglotta Matritensis* 6, Madrid 1967)
- USENER = H. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Drei Teile in einem Band.* (= *Volkskundliche Quellen* I, 2. Auflage Jena 1910, photomech. Wiedergabe Hildesheim, New York 1972)
- VAN DEN BROEK, »Latin Diatessaron« = R. van den Broek, »A Latin Diatessaron in the ›Vita Beate Virginis Marie et Salvatoris Rhythmica‹«, *New Testament Studies* 21 (1974-1975), p. 109-132
- VÖGTLIN, *Vita Rhythmica* = A. Vögtlin, *Vita Beate Virginis Marie et Salvatoris Rhythmica* (= *Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart* 180, Tübingen 1888)
- VÖÖBUS, *Gospel Text in Syriac* = A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* (= CSCO 128, subs. 3, Löwen 1951)
- WINKLER, »Geist-Christologie« = G. Winkler, »Ein bedeutsamer Zusammenhang zwischen der Erkenntnis und Ruhe in Mt 11, 27-29 und dem Ruhem des Geistes auf Jesus am Jordan. Eine Analyse zur Geist-Christologie in syrischen und armenischen Quellen«, *Le Muséon* 96 (1983), p. 267-326
- eadem*, »Diatessaron« = G. Winkler, »Das Diatessaron und das Hebräer-Evangelium, ihr Verhältnis zueinander«, in: *Symposium Syriacum 1980* (= OCA 221, Rom 1983), p. 25-34
- eadem*, »Gottesgeist« = G. Winkler, »Überlegungen zum Gottesgeist als mütterlichem Prinzip und zur Bedeutung der Androgynie in einigen frühchristlichen Quellen«, in: T. Berger, A. Gerhards (Ed.), *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur Frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht* (St. Ottilien 1990), p. 7-29.
- eadem*, *Das armenische Initiationsrituale* = G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichte und liturgievergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts* (= OCA 217, Rom 1982)



- eadem*, »Die Taufhymnen« = G. Winkler, »Die Tauf-Hymnen der Armenier. Ihre Affinität mit syrischem Gedankengut«, in: H. Becker, R. Kaczynski (Ed.), *Liturgie und Dichtung* I (St. Ottilien 1983), p. 381-419
- eadem*, »Symbolzitate« = G. Winkler, »Ein Beitrag zum griechischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitate«, in: *Logos. Festschrift für Luise Abramowski* (= *Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 66, Berlin, New York 1993), p. 499-510
- eadem*, »Der armenische Ritus« = G. Winkler, »Der armenische Ritus: Bestandsaufnahme und neue Erkenntnisse sowie einige kürzere Notizen zur Liturgie der Georgier«, *OCA* (in Druck)
- WRIGHT I-II = W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries with English Translations and Notes*. I: *The Syriac Texts*; II: *The English Translations* (London 1871; photomech. Nachdruck: Amsterdam 1968)

Barbara Maier

## Apatheia bei den Stoikern und Akedia bei Evagrios Pontikos – ein Ideal und die Kehrseite seiner Realität\*

### 1. Einleitung und begriffliche Orientierung

Apatheia und Akedia sind eigentlich nicht übersetzbare Begriffe antik-christlichen Denkens. In diesem Vortrag soll dennoch der Versuch gewagt werden, ihrem Inhalt und Bedeutungsumfang etwas näherzukommen. Die Apatheia, von Evagrios in breitem Umfang aus der stoischen Philosophie übernommen und genuin christlich geformt und seine eigenständige Analyse der Akedia haben mich nicht nur in ihrem historischen und philosophisch-theologischen Umfeld interessiert. Als psychiatrisch geschulte Ärztin war ich versucht, auf Entdeckungsreise zu gehen, was Apatheia und Akedia in psychischer Wirklichkeit aufzuzeigen vermögen und für uns heute zu tieferem Verständnis psychischer und psychopathologischer Verfassungen beitragen können. Evagrios' Denken ist – wie das Denken eines jeden Menschen – eng mit seinem Leben verknüpft. Wollen wir ihn verstehen, müssen wir versuchen, ihm nach – quasi hinterher – zu denken.

Deshalb kurz einige Worte zu seiner Biographie:

Er wurde um 345 im pontischen Iborra geboren, war Schüler Basilios' des Großen und später Diakon Gregors von Nazianz. Von 379-381 war er mit diesem in Konstantinopel, wo er eine für ihn und seine Zukunft entscheidende Zeit erlebte. Darüber sei aus Palladios' *Historia Lausiaca* etwas ausführlicher berichtet:<sup>1</sup>

Während der großen Synode von Konstantinopel 381 »... da geschah es, daß er (Evagrios), der in der ganzen Stadt so große Ehre genoß, vom Trugbild der Begierde nach einem Weib eingenommen wurde, wie er es uns später erzählt hat, als er in seinem Denken davon befreit war. – Die Frau, die zu den vornehmsten Kreisen gehörte, begann ihrerseits nach ihm zu verlangen. Weil aber Evagrios Gott fürchtete, sich vor seinem eigenen Gewissen schämte, und sich die

\* Vortrag, gehalten auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 29. 9. 1992 in Würzburg.

1 G. Bunge, *Palladiana I. Introduction aux fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, *Studia Monastica* 32 (1990), S. 102ff.

Schadenfreude der Irrlehrer vor Augen hielt, bat er flehentlich zu Gott, er möge ihm ein Hindernis in den Weg stellen.« Das worum er Gott gebeten hatte, trat ein, er wurde ins Gefängnis geworfen, erlebte schwere Zeiten der Angst und gelobte Gott, wenn er ihn aus diesem Unglück retten würde, aus der Stadt wegzuziehen und ein Leben als Mönch aufzunehmen. Evagrios wurde befreit und ging nach Jerusalem. Er war zwar aus Konstantinopel weggegangen, kam aber dem wesentlicheren Teil seines Versprechens nicht nach. In der *Historia Lausiaca* heißt es wörtlich: »Und wiederum verstockte der Teufel sein Herz, wie er das Herz des Pharao verstockt hatte, und da Evagrios noch jung war und in üppig blühendem Alter stand, kam ihm der Zweifel. Er konnte sich nicht entschließen, ...« Letztlich wurde er von einer schweren Krankheit befallen, die sechs Monate nicht geheilt werden konnte. Melania, die ihn aufgenommen hatte, erkannte in dieser Krankheit einen tieferen Sinn. In der *Historia Lausiaca* soll sie so zu Evagrios gesprochen haben: »Mein Sohn, deine langdauernde Krankheit gefällt mir nicht. Sage mir, wie es um deinen Sinn steht, denn diese deine Krankheit ist nicht ohne Gott!« Jetzt gestand Evagrios Melania alles und verwirklichte seinen Vorsatz zu einem mönchischen Leben. Er ging nach Ägypten in die nitrische Wüste. In den Kellia war Evagrios Schüler der beiden Makarioi (383-399). Erst nach seinem Tod traf seine Schriften, die als origenistisch gebrandmarkt wurden, das Anathem. Auf diese Problematik möchte ich in dieser Abhandlung nicht eingehen, da dies den Rahmen der Thematik bei weitem sprengen würde.

Evagrios war philosophisch-dialektisch geschult, er hat sich aber nie in einem Elfenbeinturm eingeschlossen, sondern intensiv gelebt: als Mann von Welt genauso wie als Anachoret.

Er reflektierte über seine Erlebnisse – im Rahmen philosophisch-theologischer Systeme wie dem der Stoa und des Neuplatonismus. Er vermochte aber durchaus eigenständig und kreativ zu denken.

Nun zu den ersten begrifflichen Orientierungsversuchen; zunächst zum Phänomen der ἀπάθεια. Das Wort setzt sich zusammen aus einem ἀ-Privativum und dem Substantiv πάθη/πάθος. Im Littersinn meint der Begriff: Heraus-(Weg)-genommensein aus der Leidenschaft(-lichkeit), positiv gewendet, Freiheit von Affekten und – so möchte ich vorsichtig hinzufügen – von ihren psychischen Verstrickungen. Oberflächlich wird öfter übersetzt mit Freiheit von jeglichem Gefühl. Das wäre aber eher mit dem Begriff ἀνασθησις gemeint. Apatheia bezeichnet weder in der stoischen Philosophie noch bei Evagrios jenen apathisch (so unsere heutige pejorativ gefärbte Verwendung des Begriffs) – trägen Zustand, in dem der Mensch wie gelähmt verharret und durch nichts und niemanden mehr berührt werden könnte. Apatheia steht vielmehr ursprünglich für jenes Maß an Freiheit und Selbstbesitz, das notwendig ist, um nicht ständig durch Alltagsorgen, Affekte und Ereignisse irritiert und verwirrt zu werden.

Apatheia ist die durch Energie und Disziplinierung der Leidenschaften erworbene Verfassung, die dem Menschen ein stabiles Gleichgewicht und Kontinuität in seinen Lebensäußerungen ermöglicht. Evagrius definiert: »Apatheia ist ein ruhiger Zustand der vernünftigen Seele, der aus Sanftmut und Besonnenheit besteht.«<sup>2</sup>

Akedia: Akedia ist laut Auskunft des RAC<sup>3</sup> im profanen Griechisch sehr selten und bedeutet in etwa: Sorglosigkeit, Gleichgültigkeit, Erschöpfung. Dieser Begriff ohne ausgeprägtes Bedeutungsprofil wurde im christlichen Ambiente aufgegriffen und unter die Affekte eingereiht.

Bei Evagrius wurde Akedia zur Summe aller dämonischen, i.e. leidenschaftlichen, den Geist verformenden und die Psyche ruinierenden Logismoi entwickelt.

Akedia wird zumeist mit Überdruß übersetzt, das trifft die Gesamtrealität nur teilweise, zeigt nur ein Symptom des viel tiefschichtigeren Phänomens.

Evagrius hat die Akediaverfassung des Menschen in seinem Praktikos (besonders Kapitel 12 und 36), in den Octo spiritibus (besonders XIII und XIV) und natürlich an vielen anderen Stellen seiner Schriften analysiert und – worauf ich in diesem Beitrag noch häufig zurückkommen möchte – nicht nur in der existentiellen Dimension des depressiven Menschen belassen, sondern hineingenommen in eine umfassendere, die spirituelle.

## 2. Grundvoraussetzungen evagrianischen Denkens

### a) Sein Welt- und Menschenbild:

Welt und Mensch sind quasi dreischichtig strukturiert: physisch, psychisch und metaphysisch/geistig; alle Schichten durchdringen einander. Das metaphysisch-geistige Sein ist unser eigentliches, unser Ursprung und unsere Bestimmung (von Gott her). Diese Anschauung hat Evagrius ausführlich in den *Kephalaia gnostica* dargelegt.

Evagrius' Denken ist idealistisch, auf Geistiges ausgerichtet, aber nicht – wie ihm Kritiker oft vorgeworfen haben – realitätsfern. Evagrius sieht die Wirklichkeit nicht bloß ontisch, so wie sie ist, sondern wesentlich auch ontologisch, anthropologisch und theologisch.

Es besteht für ihn kein Grund, die immanente Realität der Welt für wirklicher zu halten als ihre transzendente, die für unseren nous/logos erkennbar ist.

Transzendenz durchwirkt Immanenz – ob wir hindurchschauen (*διακύν-*

2 Skemmata 3.

3 Realenzyklopädie für Antike und Christentum sub voce akedia.

τείν) können, oder durch unsere noopsychische Verfassung daran gehindert sind. »Das Erkennen« – so Evagrios in den *Kephalaia gnostica*<sup>4</sup> – »folgt dem (Sein) des Erkennenden und dem Erkennbaren«.

Im Zustand der Apatheia, frei von Affekten, die Denkfähigkeit und Urteilsvermögen trüben, können Logoi, Seinszusammenhänge verstanden werden. Für den Menschen in geeigneter Verfassung ist Transzendenzerfahrung in der Welt, in der Heiligen Schrift, im Gebet und vor allem in der Theoria (der Schau Gottes – von Angesicht zu Angesicht – und der Bewußtwerdung der eigenen Geistigkeit) möglich. Es geht Evagrios um die Umsetzung seines metaphysischen Interesses in psychologische Gegebenheiten menschlichen Daseins bzw. darum, die psychologischen Voraussetzungen für Transzendenzerfahrung zu erarbeiten. In der Erklärung der Wirklichkeit von Mensch und Welt so wie sie ist, folgt er neuplatonischen Vorstellungen, wonach die Trennung der Geister von der ursprünglichen Einheit, der Henas bzw. Monas, die als ontologisches Prinzip in ihnen bleibt, die Ursache für ihr derzeitiges konkretes Sein darstellt.<sup>5</sup> Ihr Telos ist die Rückkehr in die Einheit, daß Gott alles in allen(m) sei<sup>6</sup> (1 Kor 15,28).

Der Mensch besteht nach Evagrios aus drei Grundkonstitutionen: dem Nous/Logos, der Psyche und dem Soma.<sup>7</sup> Diese sind nicht etwa etagenhaft geschichtet; die Konzeption ist viel differenzierter: in uns (*als Personen*) ist der Geist, wir (*als Personen*) sind in der Seele.<sup>8</sup> In uns ist der Geist, wir sind in der Seele, stellt Evagrios fest. Er führt in seinem Brief an Melania<sup>9</sup> weiter aus: »Wenn sie (= die Seele) ihre eigene Natur erkennen würde, wäre sie Geist, sie ist Seele, weil sie sie nicht erkennt.«

Zahl (gleichbedeutend mit Vereinzelung) und Name sind Zeichen von Individualität. Das einzelne konkrete Sosein der Person ist demnach nichts anderes als geprägter Geist (Geist als Selbst-sein). Die mystische (Selbst)Verwirklichung des Menschen strebt nach der Rückkehr des Geistes ins Geistige, in sein ureigenes Element. Wissen und Sein sind für Evagrios austauschbare Begriffe: Geist ist bewußtes Sein, Bewußtsein; die intensivste Bewußtseinsweiterung geschieht in der Theoria.

Während der Geist Sein IST (überzeitlich, der meßbaren Zeit enthoben), sind Psyche und Körper der Zeit unterworfen. Zeit entstand ebenfalls durch die Bewegung der Geister weg von Gott, von der Einheit.<sup>10</sup> Sie ist die Ursache der

4 *Kephalaia gnostica* II, 81 (cognoscere sequitur esse cognoscentis et cognoscibilis)

5 ep. fid. 25, *Keph. gnost.* I, 49.65.71.

6 ep. ad. Mel. 22.

7 Pr. 82.

8 Pr. 82.

9 ep.ad.Mel., vgl. *Keph. gnost.* V,45 und *Skemmata* 2.

10 *Keph. gnost.* II,87.

Vergänglichkeit des konkreten psychophysischen Lebens, während das Geistige ewig währt.<sup>11</sup>

Die Seele besteht wiederum aus drei Kräften: dem ἡγεμονικόν, dem vernünftigen Teil, dem ἐπιθυμητικόν, dem begehrenden und dem θυμικόν, dem jähzornigen Teil.<sup>12</sup> Ihre Harmonie ist Gesundheit der Seele (eine Apatheia-Definition), ihr Ungleichgewicht bedeutet Krankheit (Akedia).

Die Homöostase der Seelenkräfte beschreibt Evagrius folgendermaßen: »Gemäß der Natur wirkt die vernünftige Seele, wenn ihr begehrender Teil nach der Tugend strebt und der jähzornige für sie kämpft und der rationale sich der Kontemplation der Geschöpfe widmet.«<sup>13</sup>

Apatheia und Akedia sind Phänomene des Seelischen, affizieren den Geist aber insofern, als das seelische Gleichgewicht Voraussetzung für eine der Natur des Geistes entsprechende Entfaltung darstellt. So wie der Geist mit der Seele, so ist auch die Seele mit dem Leib verbunden.

Alle psychischen Alterationen manifestieren sich körperlich und umgekehrt (z. B. gerät die Seele bei körperlicher Erkrankung sehr leicht in den Zustand der Akedia). Der Leib als quasi »unterste« Schicht des Menschen ist nicht eo ipso etwas Negatives. Als »organon der praktike«<sup>14</sup> ist er die Basis für Askese.<sup>15</sup> Zum Problem wird nur der von Leidenschaften beherrschte Körper. Das Böse, die Sünde ist für Evagrius gleichbedeutend mit Desintegration auf allen Ebenen. Das Böse hat kein eigenes Sein, es IST durch SEIN NICHT-SEIN, ist also bloßes Accidens. Da im Menschen durch den Schöpfer das Gute grund-gelegt wurde, hat das Böse nur soviel Macht, als der Mensch ihm zugesteht.<sup>16</sup>

## b) Seine Methode:

α) Gnosis: sie wird von ihrem Ziel, ihrem Telos bestimmt, das wir als Theoria bereits kennengelernt haben. Bunge hat in seinem Kommentar und seiner Übersetzung des Praktikos die Theoria als: »Wiederherstellung der personalen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf« beschrieben.<sup>17</sup>

Der Weg hat mehrere Etappen: zu Beginn muß die Praktike, eine geistliche Methode, die »den leidenschaftlichen Teil der Seele gänzlich reinigt«<sup>18</sup>

11 Keph. gnost. VI,9.

12 Pr. 89, in Ps 102.

13 Pr. 86.

14 ep. 47,4.

15 Pr. 81.

16 ep. 28,3.

17 G. Bunge, Evagrius Pontikos oder der Mönch. Hundert Kapitel über das geistliche Leben, Köln 1989, S. 227.

18 Pr 78, 84 und 86.

eingeeübt werden. Durch sie erntet der Mönch Apatheia, in deren Gefolge Liebe.<sup>19</sup> Die Liebe ist das Tor zur natürlichen Erkenntnis.<sup>20</sup>

Apatheia-Agape-Gnosis sind die Stufen im Prozeß des Aufstiegs zur ψύλη νόησις (= der Selbstschau der Seele).

Der Doppelprozeß der Gnosis bedeutet Absterben des Sinnlichen, Entfaltung des Geistigen. Sinneseindrücke prägen den Geist, füllen ihn mit unwesentlichen Inhalten.<sup>21</sup> Der Geist, der sich nicht sammeln kann, der »herumstreunt«, wird durch die Leidenschaften getrieben. Dies gilt es durch Askesis auf allen Ebenen zu verhindern (sowohl auf der Ebene des Geistigen, wie auf der Ebene des Sinnlichen). »Der menschliche Geist gelangt von sich zur Negation des Relativen um des Absoluten willen.«<sup>22</sup>

In der Theoria, dem Endpunkt rationalen Strebens bedarf er aber des gnadenhaften Entgegenkommens Gottes.<sup>23</sup> Der Ort des Eintretens Gottes in die Seele, der τόπος θεοῦς ist der τόπος τῆς γνώσεως.<sup>24</sup>

Die Praktike ist das Fundament, die Theoretike der Aufstieg zur Theoria. Aber nicht schon dialektisches Denken, sondern erst Liebe macht den Intellect zum Seher, zum theoretikos.<sup>25</sup>

## β) Askesis

Askesis bedeutet wörtlich übersetzt Übung, Training. Sie ist τέχνη, wie ein Handwerk erlernbar und durch Übung zu festigen. Askesis ist auf verschiedenen Ebenen anwendbar.

- Auf der Ebene des Erkennens bedeutet Askesis, seinen Verstand logisch (λογικῶς) zu denken trainieren, die Wirklichkeit gemäß den λόγοι erfassen lernen, die Fähigkeit zur Diakrisis<sup>26</sup> entwickeln, i.e. unterscheiden lernen, zwischen den Logismoi, den Einflüsterungen der Dämonen und den logischen, sinnhaften Gedanken des νοῦς...
- Psychisch und auch ethisch betrachtet, meint Askesis, den Weg der Tugend einüben, sich von den Leidenschaften befreien, besonders von

19 Pr. 81 und 84.

20 Vergleiche dazu den griechischen Text von 1 Kor 13,5k: ἀγάπη λογίζεται.

21 Vergleiche Pr. 48: »der menschliche Geist ist von einer schwer zu zügelnden natürlichen Beweglichkeit... Er kann sich Bilder einprägen und aufsteigen lassen... ohne daß sich der Mensch von seinem Platz rührte, »vagabundiert« so sein Geist in der ganzen Welt herum.« Vergleiche auch ep. 7,1.

22 H. U. v. Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrios Pontikos, Zeitschrift für Askese und Mystik 14 (1939), S. 40.

23 »Das Himmelreich« schreibt Evagrios in seiner ep. 62,1 »bedarf keiner in der Dialektik versierten Seele, sondern einer schauenden«.

24 KG I.62, de or. 63.

25 ep. 27,4.

26 Pr. 43.

jener der Philautia, in der der Mensch nur sich allein liebt und somit alle(s) andere(n) haßt. Philautia ist reine Selbstverwirklichung auf Kosten aller anderen. Näheres dazu aber erst in einem späteren Kapitel.

– Auf der leiblichen Ebene meint Askesis ganz besonders Rhythmus. Das gilt für den Biorhythmus wie für den individuellen Lebensrhythmus. Regelmäßige Nahrungsaufnahme, regelmäßiger Schlaf-Wachrhythmus, regelmäßige Verrichtung des Tagewerks.<sup>27</sup> Alles zu seiner Zeit und mit Maßen meint dieses Prinzip.

Der Leib als Organon von Psyche und Geist ist wesentliches Element der Askese und verdient Pflege und Sorge. So schreibt Evagrius: »Der Mönch soll allezeit so bereit sein, als ob er morgen sterben müßte und sich andererseits seines Leibes so bedienen, als ob er noch viele Jahre mit ihm zusammenleben müßte.«<sup>28</sup> Es wird keine übertriebene Askese, sondern eine maßvolle angeraten. Wie zur Gnosis gehört auch zur Askese unbedingt Liebe, ohne sie ist Askese nur tote, »verbrannte Asche«.<sup>29</sup>

Wie sehr der geistlich bzw. spirituell asketische Weg – Weg jedes einzelnen ist, zeigt Evagrius an folgendem auf: »Der Vollkommene übt keine Enthaltsamkeit (mehr) und der Leidenschaftslose keine Geduld, insofern die Geduld Sache des (noch) den Leidenschaften Unterworfenen ist und die Enthaltsamkeit Sache des (noch) von ihnen Belästigten.«<sup>30</sup> Wem die Tugend zur zweiten Natur geworden, der steht nicht mehr unter dem Gesetz von Gebot und Strafe (auch nicht mehr unter dem der Askesis, des Kanons), ihm diktiert ohnedies seine tugendhafte Verfassung, was zu tun und zu lassen sei.

#### γ) Sein schriftstellerischer Weg

Evagrius versucht sein metaphysisch-spirituelles Interesse wie sein psychologisches in prägnante Formulierungen und gelungene Sentenzen zu verpacken. Einprägsame Definitionen kehren in seinen verschiedenen Schriften immer wieder. Er bleibt sich bewußt, daß das Wichtigste oft zwischen den Zeilen gesucht werden muß, daß eigene Erfahrung als Voraussetzung für Verständnis manchmal unabdingbar bleibt. Worte sind Vehikel, sich dem Unsagbaren zu nähern, deshalb gilt: »Im Schweigen soll das Unsagbare angebetet werden.«<sup>31</sup> Um den Weg des anfänglichen Strebens nach Erkenntnis in geistlicher Erfahrung zu weisen, werden Anregungen gegeben. Evagrius beschreibt, analysiert, rät; er versucht Phänomene und Erlebnisse auf

27 Oct. spir. 14,18.

28 Pr. 29.

29 ep. 28,1.

30 Pr. 68, vgl. 70.

31 Gnost. 143.



den Begriff (häufig neuplatonischer oder stoischer Provenienz) zu bringen, um Klarheit zu gewinnen. Sein Denken ist idealistisch, i.e. an Idealen orientiert, aber gleichzeitig realistisch (zieht man z.B. seine Akedia-Analyse in Betracht). Das Leben soll sich an Idealen orientieren; Evagrios weiß aber gleichzeitig, daß Ideale Verformungen und Verzerrungen durch das Leben unterworfen sind, daß sie oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt oder gar in ihr Gegenteil verkehrt werden können (... wie auch der in seinem Wesen nach gute und erkenntnisfähige Mensch durch dämonischen Einfluß verformt und entstellt werden kann...).

Evagrios' Vorgangsweise könnte mit einem Begriff aus der Philosophie als phänomenologisch bezeichnet werden: er geht von der Beobachtung der Wirklichkeit aus, bleibt dabei aber nicht stehen, sondern sucht das Wesen(tliche) in/hinter den Erscheinungen unserer Welt, den Zuständen unserer Psyche.

### 3. Apatheia

#### a) Einige Bemerkungen zur stoischen Apatheia

Gleich zu Beginn sei vorausgeschickt, daß Evagrios den stoischen Begriff in vollem Umfang übernommen, seinen Inhalt perzipiert und um wesentliche christliche Dimensionen erweitert und vertieft hat.

Die gängige Meinung über den stoischen Weisen ist jene eines verhärteten, kalten Menschen, der klar zu denken vermag, sich selbst in allen Lebenslagen zu disziplinieren weiß, nie Gefühle zeigt, sie wahrscheinlich nicht einmal mehr hat. Ein Mensch, der beziehungslos in unendlicher Distanz zu anderen Menschen danach strebt, nur ja die *ἁλλότριά* nicht zu *ἴδια* zu machen. Er liebt nicht und verlangt nicht danach geliebt zu werden. Er fürchtet nichts, weder das Leben noch den Tod. Den Posten, den das Schicksal ihm zugewiesen hat, wird er unter keinen Umständen verlassen. Er lebt in einer ehernen inneren Ordnung, die ihn gegen das Chaos ringsum schützen soll. »Abstine et sustine« ist formelhaft das Lebensprinzip eines stoischen Weisen, so wie er in Literatur und Vulgarphilosophie gern gesehen wird.

Versucht man den Apatheia-Begriff in einer tieferen Schicht zu durchdringen, so findet man profundere Erkenntnisse stoischer Philosophie. Essentiell erscheint dabei richtig zu denken – dies gelingt nur unter der Prämisse eines souveränen Willens. Diese Souveränität wird durch Apatheia gewährleistet; und Apatheia meint Beherrschung der Leidenschaft. Das Schicksal hält den Menschen umfassen; sich gegen dieses wehren zu wollen, wäre absurd, ihm sich zu beugen, nicht notwendig. Wichtig ist nur, in seinem Inneren Ruhe und Ord-

nung zu schaffen, besonders in seinen Gedanken logisch, souverän zu bleiben. Chaos, Sinnlosigkeit in der Welt ringsum sind sekundär, davon sollte sich der stoische Weise nicht affizieren lassen.

## b) Apatheia bei Evagrios

### α) der Begriff:

Apatheia, so sagt Evagrios in ep. 11: »Ist der Torhüter deines Herzens«. Sie ist der Versuch, den Leidenschaften, den Affekten, die häufig auch im Gewande von λογισμοί auftreten, zu begegnen, λογικῶς, logisch zu begegnen. Evagrios hat eine Art »Affektlogik«, er trennt die Ebene des Intellekts nicht von der des Gefühls und weiß, daß beide einander durchdringen. Was bedeutet Affekt (Hilfsübersetzung des Wortes πάθη)? Affekt ist nicht identisch mit Gefühl, Emotion. Im Begriffsfeld des »afficere« findet sich all das, was die Menschen durch Impulse bewegt, betrifft, ihr Denken und Fühlen gefangennimmt, eben affiziert. Impuls kann in diesem Zusammenhang negativ gefärbt sein oder wertneutral gesetzt werden.

Apatheia ist ein Zustand der Affektlosigkeit, positiv ausgedrückt die Reduktion von leidenschaftlichen Fixierungen, die den Menschen in seiner Freiheit einengen. Apatheia ist die Befähigung – ungehindert durch Affekte – zu richtigen Urteilen zu gelangen. Dabei ist sie gleichzeitig die Basis für die sittliche Entfaltung des Menschen. Es ist unschwer einzusehen, daß für ein wirklichkeitsgerechtes (naturgemäßes, richtiges) Denken und Handeln die Entscheidung im Zustand der Apatheia gegenüber jener im Zustand, der durch Leidenschaftlichkeit geprägt ist, sittliche Überlegenheit besitzt. Die Freiheit von den Leidenschaften, besonders jener, die sich auf sich selbst beziehen (der Philautia, Narzißmus, Egoismus), setzt Liebe frei. Den Weg, wie Apatheia zu erlangen ist, hat Evagrios in seinem Werk Praktikos beschrieben. Es gibt Vorstufen<sup>32</sup>, es gibt eine vollkommene und eine unvollkommene Apatheia.<sup>33</sup> Die Zeichen der Apatheia sind bei Tag in den Gedanken, bei Nacht in den Träumen erkennbar.<sup>34</sup> Besonders deutlich zeigt sich der Zustand der Apatheia im Gebet ohne Zerstreuung.<sup>35</sup> Gespeist wird dieser durch Erkenntnis.<sup>36</sup>

Apatheia ist Mittel gegen »Vagabundieren« des Geistes, i.e. gegen man-

32 Pr. 57.

33 Pr. 60.

34 Pr. 56.

35 Pr. 63.

36 Pr. 56.

nigfache Ablenkungen durch Erinnerungen, Leidenschaften, Affekte...<sup>37</sup>, durch die Apatheia wird der vagabundierende Geist »zum Stehen«, i. e. zur Konzentration auf das Wesentliche gebracht.

Apatheia ist nicht bloß die Abwesenheit von Leidenschaften, sondern differenzierter betrachtet ein »logisches«, geistig diszipliniertes Verhalten gegenüber dem »a-logischen« (besser vorlogischen) Teil der Seele.<sup>38</sup>

Apatheia ist Harmonie zwischen den drei Teilen der Seele, genauso auch wie zwischen den drei Teilen des gesamten Menschen, dem Nous, der Psyche und dem Soma.

Durch die Apatheia wird gelassenem und ruhigem Sein gegenüber immer neuem Haben- und Andersseinwollen Raum gegeben. Sie schafft die Möglichkeit zu freiheitlicher Selbstbestimmung. »Das Ringen mit den Leidenschaften ist um der Freiheit des Geistes willen unerlässlich. Wer sie schont, gegen den stehen sie auf« schreibt Evagrios in aller Deutlichkeit.<sup>39</sup>

## β) die Pathai

Wir haben einiges über Apatheia gesagt, wir müssen nun die Pathai (πάθοι, παθήματα) näher bestimmen.<sup>40</sup>

πάθος, πάθη meint nach dem klassischen Griechisch-Wörterbuch GEMOLL nicht bloß Leidenschaft, sondern umfaßt all jenes, was jemandem zustößt, bedeutet Leid, Gemütsbewegung, Affekt, Empfindung, Begierde, Gefühl... alles, was den Menschen beeindruckt, Spuren in seiner Seele hinterläßt, so daß er sich sorgen muß, beunruhigt oder aufgewühlt ist.

Noch negativer werden Pathai ins Patho-logische transponiert als jene Phänomene, die den Menschen in Unruhe, Lähmung, Depression stürzen. Wie im Begriff Patho-logie inkludiert, haben Pathoi ihren Logos, ihre Art und Weise, ihre Gesetze, nach denen sie funktionieren. Evagrios gibt verschiedene Definitionen der Pathoi und ihrer Wirkungen:<sup>41</sup>

1. Leidenschaften sind für ihn widervernünftige Bewegungen der Seele, sind gegen ihre Natur und binden sie an das Materielle.<sup>42</sup>

37 ep. 43,1, M.C. 25,1, Pr. 48, ep. 7,1.

38 Gnost. 105, vgl. or. 50.

39 Oct. spir. 6, Kg I,28.

40 ... im Pr. 34, inklusive der Angabe von Heilmitteln.

41 Evagrios' Analyse der Pathoi folgt den Kriterien der Affektlogik: Der Einsicht in Funktionsweise und Eigendynamik von Affekten und Emotionen. Starke Gefühle affizieren den νοῦς, binden ihn an die Psyche und verquellen seine denkerischen Möglichkeiten, sie werden unscharf...

42 Pr. 71, KG I,51, VII,48, II,93, VII,52, VII,26.

2. Sie stumpfen den Intellekt ab und verformen ihn, schneiden seine Beziehung zu Gott ab.<sup>43</sup>
3. Alle Leidenschaften sind in ihrer Wurzel Formen der Philautia. Das bedeutet, der Mensch verfremdet durch sie alles auf sein eigenes Ich hin.<sup>44</sup> Bunge schreibt in seinem Buch *Der Mönch*: »Der Mensch in Philautia ist misanthropos (= menschenfeindlich), nur sich selbst, nie seinen Nächsten sehend«.<sup>45</sup>
4. Die Affekte, Leidenschaften bewirken eine wesentliche Desintegration: sowohl bei den einzelnen als auch auf der Beziehungsebene.
5. Sie sind »sympathiques aux démons«<sup>46</sup>, d. h. Eintrittspforte für die negativen Einflüsse der Dämonen.<sup>47</sup>
6. Die Dämonen, oft synonym mit Leidenschaften gebraucht, »hindern uns zu tun was möglich ist und nötigen uns zu tun, was nicht möglich ist«.<sup>48</sup>
7. Der Mensch kann der Heimsuchung durch Leidenschaften (Dämonen) nicht enttrinnen, sehr wohl aber vermag er ihr Verweilen in seiner Seele zu verhindern.<sup>49</sup>
8. Wie Leidenschaften bekämpft werden können hat Evagrius in seinem Praktikos beschrieben; dabei gilt zu beachten, daß die Abwehr der Leidenschaften nicht selbst in eine Leidenschaft verkehrt werde.<sup>50</sup>

### γ) Apatheia und Liebe

Apatheia ist jene dynamische Verfassung, in der Liebe und Gerechtigkeit in einem umfassenden Sinn Antriebs- und Ordnungsmaßstäbe des Denkens, Fühlens und Handelns werden.<sup>51</sup>

Apatheia als Kontrolle über die Leidenschaften bedarf ihrerseits einer

43 Pr. 49: »Denn wenn die Leidenschaften des irrationalen (alogon) Teils (der Seele) zur Herrschaft gelangen, gestatten sie ihm nicht, sich vernünftig (logikos) zu regen und seinen Gott-Logos zu suchen«. Vgl. or 51.

44 Antirrh. III,5.7.

45 G. Bunge, Evagrius Pontikos oder der Mönch. Hundert Kapitel über das geistliche Leben, Köln 1989. S. 108.

46 So hat sie Guillaumont, Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine*, In: *Sources Chrétiennes* Nr. 171, Paris 1981, bezeichnet.

47 Vgl. Pr. 77: »Die Tugenden hemmen die Anstürme der Dämonen nicht, aber sie bewahren uns unversehrt.« Vgl. ep. 11,3.

48 Pr. 40.

49 Pr. 6,5-8. Vgl. in Ps 38,4 β: »Es glühte mein Herz in meinem Innern. Es ist zwar möglich, wenn der Dämon des Zorns an uns herantritt, nicht zu zürnen, unmöglich aber wahrscheinlich, nicht zu erglühn.«

50 de or 8.

51 Ep. 28,1.

Kontrolle, die außerhalb ihrer selbst liegt: der Liebe, die zugleich Ermöglichung und Ursache von Apatheia ist.<sup>52</sup>

Apatheia als Leidenschaftslosigkeit hat selbst eine Leidenschaft, ein Verlangen: jenes nach der Theoria, der Schau der Trinität und Erkenntnis des eigenen Wesens durch den Geist. Metaphysisches Sehnen des endlichen Wesens hat Schopenhauer diese Sehnsucht genannt.

Apatheia ist Eckstein in dem Haus von Liebe und Erkenntnis, seine Grundfesten sind Glaube und natürliche Kontemplation.<sup>53</sup> Durch sie wird der Mensch in besonderer Weise als Ebenbild seinem Urbild angenähert.<sup>54</sup> Bunge meint in seinem Buch, »Briefe aus der Wüste«, daß: »von Liebe solange nicht die Rede sein kann, als der Mensch nicht frei ist von den sein Wesen verfremdenden Leidenschaften. Denn seine Liebesfähigkeit ist ja von ihnen gebunden und in allem was er tut, sucht er letztlich nur sich selbst«. <sup>55</sup>

Das ist der Mechanismus der Philautia, der Alleshasserin<sup>56</sup>, mit Ausnahme des Ego und seiner Bedürfnisse. Egozentrismus macht besessen – besessen von den eigenen Begierden. Er ufert je nach Erfüllung oder Nichterfüllung in Überdruß oder Frustration aus.<sup>57</sup> Beide führen in den Zustand der Akedia. Das Gesetz des Herzens hingegen löst die Akedia-Ressentiments auf.<sup>58</sup>

## 8) Apatheia und Gnosis

Apatheia – Agape – Gnosis gehören so zusammen wie es im Monachos beschrieben ist: »Der Liebe geht die Leidenschaftslosigkeit voran, der Erkenntnis aber die Liebe.«<sup>59</sup> Apatheia ist als Sammlung und Konzentration des Logos Voraussetzung für das Erkennen.<sup>60</sup> Leidenschaften verdunkeln unsere Erkenntnisfähigkeit, denn »wie die Liebe sehend macht, so blendet der Zorn«. <sup>61</sup>

Unsere Erkenntnisfähigkeit wird durch Evagrius hoch eingeschätzt:

52 Pr. 91.

53 Pr. 84.

54 ep. 56,3.

55 G. Bunge, Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste. Trier 1986, S. 129f.

56 Sent. 48.

57 Eulog. 28.

58 Eulog. 6.

59 Monachos 67. Vgl. Monachos 68: »Der Erkenntnis wird hinzugefügt Weisheit, Klugheit jedoch gebietet Leidenschaftslosigkeit.«

60 Pr. 2.

61 Gnost. 108, KG V,27.

»Wenn Gott Licht ist, kann er nur durch die Verdunkelung des Erkennenden nicht gesehen werden.«<sup>62</sup>

Der Weg zur Erkenntnis führt nach Evagrios über den Glauben (= inclinatio zum Glauben von unserem Wesen her), Ehrfurcht, die zur Askese motiviert.<sup>63</sup> Weiters sind Geduld und Hoffnung Begleiter auf dem Weg zur Apatheia, wodurch ja die Liebesfähigkeit des Menschen zur Entfaltung gebracht und das Tor zur natürlichen Erkenntnis aufgetan wird.<sup>64</sup>

Gebet und Gnade ermöglichen letztlich die Theoria, wo der Mensch als φωτεινός οὐραίου φέγγος in Beziehung zu Gott tritt.<sup>65</sup>

»Das Reich Gottes bedeutet die Erkenntnis der Heiligen Dreifaltigkeit, die mit dem Bestehen des Intellekts koextensiv ist und seine Unvergänglichkeit noch überschreitet.«<sup>66</sup> Die Spannung zwischen »Theologia und Oikonomia« wird in Evagrios' Denken konsequent durchgehalten: »Wessen Erkenntnis begrenzt ist, dessen Nichterkennen ist ebenfalls begrenzt, und wessen Erkenntnis unbegrenzt ist, dessen Nichterkennen ist ebenfalls unbegrenzt.«<sup>67</sup>

## Akedia

Akedia häufig mit Überdruß übersetzt, ist definitionsgemäß »ἀτονία τῆς ψυχῆς«<sup>68</sup> eine Erschlaffung der Seele, die nicht besitzt, was ihrer Natur gemäß ist, noch den Versuchungen edel (γενναίως = der Geburt, der Natur entsprechend) widersteht. Weiter schreibt Evagrios: »Denn was die Nahrung für den gesunden Leib, ist die Versuchung für eine edle Seele.«<sup>69</sup>

Dem vom Dämon des Überdrusses (auch Mittagsdämon, Täuschungsdämon genannt) heimgesuchten Mönch ergeht es nach den Beschreibungen des Evagrios wie folgt:<sup>70</sup>

62 In Ps 17,12.

63 Pr. 8.

64 ep. 63,37.

65 Pr. 64.

66 Pr. 3.

67 Keph. Gnost. 3,63.

68 Oct. spir. 13,1.

69 Vgl. Anmerkung 68.

70 Vgl. Kapitel 12 des Pr. und Oct. spir. Kapitel 13 und 14. Vgl. G. Bunge, Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos vom Überdruß Köln 1989<sup>3</sup>, S. 77: »Die meisten Menschen leben nicht in »Zellen«, dafür aber in sie ebenso einengenden Situationen aller Art in Familie, Beruf usw.« Deshalb kann in den Zustand der Akedia grundsätzlich jeder Mensch geraten, seine Ausprägung kann sich je nach Lebenslage unterscheiden.

1. Es verändert sich sein Zeiterleben: die Stunden wirken gedehnt, die Zeit vergeht nicht. Der Betroffene vermag dabei getrieben oder gelähmt sein.<sup>71</sup>
2. Er versucht alles gleichzeitig zu tun, er kommt weder bei einem Gedanken noch bei seiner Arbeit einen Schritt voran.<sup>72</sup>
3. Er beginnt zu zweifeln: an sich, an der Welt, an Gott. Der Mut sinkt, Hoffnungslosigkeit macht sich breit.
4. Der so irritierte Mensch fängt an, sich selbst zu bemitleiden, sucht Trost und kann keinen finden.
5. Er wird aggressiv, haßt seinen Wohnort, seine Handarbeit, sein Leben als Mönch.<sup>73</sup>
6. Er reagiert mit Fluchttendenzen, wo doch Ausharren das wichtigste für einen Mönch wäre.<sup>74</sup>
7. Erinnerungen an sogenannte bessere Zeiten steigen auf und kontrastieren die augenblicklich verzweifelte Situation.
8. Akedia ist für Evagrios eine Bewegung von Zorn und Begehren auf längere Zeit; Zorn auf das Gegenwärtige, Begehren auf das Abwesende.<sup>75</sup> Beide sind Funktionen des Seelischen.
9. In dieser fatalen Lage haben viele in einer Art Panikreaktion alles hinter sich gelassen, für einige schien Suizid der letzte Ausweg. Dagegen verwahrt sich Evagrios eindeutig, indem er schreibt: »Nur Gott ist der Herr des Lebens, keinesfalls der Mensch selbst«. <sup>76</sup> Der Todessehnsucht, durch Akedia hervorgerufen, darf der Mönch nicht nachgeben, auch prolongierter Suizid durch verschärfte Askese ist abzulehnen.
10. Besonders empfänglich für Akedia-Gedanken ist die Seele bei Krankheit.<sup>77</sup> Akedia selbst ist ein Problem der Seele, eine Krankheit der Seele.<sup>78</sup>
11. An der Wurzel der Akedia liegt der Wunsch, das Verlangen als Philautia-Phänomen: ein für sich Habenwollen oder Andersseinwollen. Unabhängig von der Erfüllung ist der Wunsch, der durch die Logismoi der Dämonen provoziert wird, an sich bereits eine abwegige und vom Wesentlichen ablenkende Angelegenheit. Logismoi sind Gedankenbilder (gleichgültig, ob sie rationale oder irrationale Wirklichkeit repräsentieren). Sie werden durch Wahrnehmung je nach psychophysischer Verfassung gefärbt. Für Evagrios geschieht das konkret auf folgende Weise: die Logismoi können durch die

71 Wir würden in der modernen Psychiatrie ein solches Zustandsbild als agitiert oder gehemmt depressiv bezeichnen.

72 Pr. 40.

73 Oct. spir. 13, Antirrh. VI,26 und 28.

74 Antirrh. VI,4 und 35.

75 In Ps 118,28.

76 Pr. 52.

77 Antirrh. VI,6 und 36.

78 Antirrh. VI,56.

Dämonen benützt werden, um die Menschen zu beeinflussen.<sup>79</sup> Die Versuchung selbst ist Logismos oder wie Evagrius formuliert: »Ein schlechter Kuß der Vernunft«. <sup>80</sup>

Seinen Wünschen und Sehnsüchten ohne Kontrolle chronisch ausgeliefert zu sein, bedeutet wachsende Frustrationsintoleranz. Die Seele verdirbt in der eigenen Galle, wie Evagrius bildlich formuliert. <sup>81</sup>

Die Seele löst sich von innen her auf – im Spiel blinder Mächte und Antriebe. <sup>82</sup> Die eigentliche Krankheit der Seele, ein Ordnungsverlust affiziert den mit ihr gekoppelten Geist.

Der Mensch wird für die dämonischen Attacken angreifbar, wenn Begehren und Zorn statt Liebe und Enthaltbarkeit herrschen. <sup>83</sup> Akedia ist das Ergebnis von Sorglosigkeit und Unachtsamkeit gegenüber den dämonischen Logismoi, besonders jenen des Zorns. <sup>84</sup>

Akedia hat ein starkes aggressives Element, das zumeist auch autoaggressiv gefärbt ist. Durch Zorn und Begehren wird die Urteilskraft getrübt. Die zielgerichtete Aufmerksamkeit des *voûç* als produktives Prinzip unseres Denkens und Ermöglichung unseres geistigen Lebens nimmt ab. <sup>85</sup>

Akedia lähmt den Geist oder läßt ihn agitiert, ruhelos von einer Sache zur anderen schweifen »so daß kein Gedanke festgehalten werden kann«. <sup>86</sup> Akedia ist »perplexes Denken«, d. h. gekennzeichnet durch Instabilität und die Tyrannei kurzlebiger Impulse. <sup>87</sup> Der Geist wird geradezu vertrieben <sup>88</sup>, das Bewußtsein – als Wachsein, Vigilanz und Konzentration – wird diminuiert. Der *voûç* wird nach evagrianischer Kosmogonie wie Akedialehre durch Reduktion seines Bewußtseins mehr und mehr in Seele verwandelt. Die Einwirkung der Akedia erfolgt auf alle seelischen Bereiche, ist also total. <sup>89</sup> Sie affiziert den vernünftigen Seelenbereich durch Logismoi, den begehrenden durch Verlangen und Frustration und den strebevermögenden durch Zorn. Der Zorn macht den Menschen zum Dämon. <sup>90</sup>

Mangel an Sorgfalt und Wachsamkeit gegenüber der strebevermögenden Seelenkraft hat Akedia, »Sorglosigkeit« zur Folge. Akedia ist ein Phänomen der –

79 Pr. 74.

80 Skemmata 8.

81 Antirrh. VI,38. Das Bild »in der eigenen Galle verderben« stammt aus der Hippokratischen Krankheitslehre, der bekannten Vier-Säfte-Lehre.

82 Eulog. 6.

83 Pr. 44.

84 In Ps. 118,28 und 139,3.

85 KG VI,83.

86 Pr. 12.

87 Oct. spir. 14.

88 Oct. spir. 13.

89 Pr. 36 und Antirrh. VI.

90 Oct. spir. 27.



»Losigkeiten« – der Hoffnungs- und Zukunftslosigkeit. Logismen, die unsere Hoffnung und unser Urvertrauen zerstören, führen in logischer Argumentation die Absurdität und Sinnlosigkeit unseres Daseins vor Augen. Zu den Logismen gesellt sich die Erfahrung des Stillstands der Zeit, i.e. nicht ihrer Vernichtung, sondern vielmehr das Gefühl ihrer Lähmung, die im täglichen Mittag, wie im Lebensmittag (als »Mid-life-crisis«) den Menschen in Frustration stürzt.

Dazu kommt noch Sprachlosigkeit.<sup>91</sup> Dem Acediösen ist der wichtige innere Dialog der Seele, des νοῦς mit sich selbst und mit Gott abhanden gekommen.<sup>92</sup>

Dieses innere Selbstgespräch<sup>93</sup> versichert uns der Tatsächlichkeit unserer Realität und läßt uns die Logoi hinter den Dingen und Ereignissen erkennen. Der Mensch in Akedia ist infolge davon zur wahren Erkenntnis nicht mehr imstande.<sup>94</sup>

### Therapie der Akedia

Evagrios hat nicht nur eine psychologische Analyse der Akedia vorgenommen, er gibt auch therapeutische Anregungen . . . wie ein Seelenarzt. So hat seine Psychologie nach Bunge vor allem das Ziel, den Menschen wieder liebesfähig und damit gottfähig zu machen.<sup>95</sup>

Evagrios hat verschiedene Heilmittel vorgeschlagen.<sup>96</sup> Besonders wichtig ist es, den Akedia-Zustand nicht chronisch werden zu lassen. Versuchungen, so betont Evagrios immer wieder, stärken die Seele, die zu widerstehen vermag; nicht diese sind an sich das Problem, sondern die Dauer ihres Verweilens in der menschlichen Seele. Es gibt keine Mittel, den Acediösen sofort und einfach zu heilen, es bedarf eines umfassenderen therapeutischen Einsatzes auf allen Ebenen der Psyche, des Geistes, des Leibes: »Wenn der Intellekt vagabundiert, dann bringen ihn Lesen, Wachen und Gebet zum Stehen. Das entflammte Begehren löschen Hunger, Mühe und Anachorese aus. Den erregten Jähzorn beruhigen Psalmodie, Langmut und Erbarmen.«<sup>97</sup> Wesentlich ist ein regelmäßiger Lebensrhythmus: für verschiedenste Verrichtungen sind bestimmte Zeiten und ein bestimmtes Maß einzuhalten. »Denn das Maßlose und Unzeitgemäße ist von kurzer Dauer, und was von kurzer Dauer ist, ist eher schädlich als nützlich.«<sup>98</sup> Entscheidend ist es auszuharren, am Ort zu bleiben, Ordnung zu schaffen in

91 Keph. Gnost. I,57.

92 Pr. 27,2-7.

93 or 3.

94 Pr. 43, Mc. 25.

95 G. Bunge, Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrios Pontikos vom Überdruß. Köln 1989<sup>3</sup>. S.14.

96 Pr. 27-29.

97 Pr. 15.

98 Oct.spir. 14.

Seele und Geist. Hilfe gegen panische Reaktionen wird durch konsequente Befolgung dieser Ratschläge gewährleistet. Die Rückkehr in geordnete Strukturen wird durch ein rhythmisches Leben erleichtert.

Ein weiteres therapeutisches Mittel ist beständig und kurzgefaßt zu beten.<sup>99</sup> Dies läßt den Geist wieder zum Stehen, zur Konzentration und Sammlung kommen; weiter soll im Gebet, im Dialog mit Gott<sup>100</sup> um die Gabe der Tränen, die Erleichterung bringen, ersucht werden.<sup>101</sup> Tränen lösen die Verhärtung und Gefühllosigkeit der Seele. Evagrios weiß zwischen Trauer (λύπη) und Depression (Akedia) zu differenzieren – genauso tut es der psychiatrische Arzt auch heute.

Nur in einem therapeutischen Punkt kann ich mich der Meinung des Evagrios nicht anschließen. Ich halte es für zu optimistisch, wenn man glaubt, die Besserung des acediösen (depressiven) Zustandsbilds herbeiführen zu können, indem der Patient, der Leidende mit Hilfe der Diakrisis, der Analyse, die Ursachen seiner Depression durchschaut und damit bereits geheilt sei. Die Erfahrung lehrt, daß diese höchstens ein erster Schritt auf dem Weg zur Linderung sein kann.

### Akedia – eine Form der Depression?

Evagrios' Beschreibung der Akedia läßt Parallelen mit dem psychopathologischen Zustandsbild der Depression unter Berücksichtigung von etlichen Unterteilungen und Differenzierungen durchaus zu. Der Psychiater Mitterauer hat in seinem therapeutischen Konzept für depressive Patienten<sup>102</sup> ein Handlungsmodell der kleinen und kleinsten Schritte entwickelt. Die Simultaneität agitiert- oder gehemmt-depressiver Patienten, die für diese erlebnis- und handlungsmäßig nicht mehr bewältigbar ist, läßt ihre psychische Kohärenz zerfließen und führt in die Totalblockade, im Extremfall in das psychiatrische Zustandsbild der Katatonie. Aus eigenem Antrieb können sich die Patienten nicht mehr befreien. Erst durch Einübung in kleine Handlungsschritte, kleinste Verrichtungen ist das Wiedererlernen von Sukzessivität möglich. Nur Ordnungsaufbau und Rhythmus in den alltäglichen Belangen führen aus dem Chaos der Simultaneität – das ist Auffassung des Evagrios wie jene der modernen Psychiatrie.

Durch Evagrios ist mir als Ärztin, die längere Zeit in der Psychiatrie gearbeitet hat, in Zusammenhang mit Einsichten aus meinem Theologiestudium aufge-

<sup>99</sup> Oct. spir. 14.

<sup>100</sup> Eulog 8.

<sup>101</sup> de or 5; 16; 37.

<sup>102</sup> B. Mitterauer, Zur Analyse depressiven Verhaltens – eine kybernetische Perspektive, Der praktische Arzt, 40. Jg., 1986, S. 939-955.

gangen, daß die Psychopathologie der Depression völlig transzendenzlos ist. Akedia ist die Verfassung, in der wir das Nichts wahrnehmen, die meta-physische Leere, die sich in unproduktiver Hyperaktivität oder Lähmung in unserem Leben manifestiert. Wenn Menschen ihr Urvertrauen verlieren, sinken sie in Hoffnungs- und Zukunftslosigkeit. Es gibt für sie keinen tragenden Grund, kein Fundament, von dem aus sie leben könnten.

Wer hoffen kann, lebt in gerichteter Zeit; in einer Zeit, die ein Telos besitzt. Der Mensch in Akedia erlebt den Stillstand der Zeit als Leere in allen Lebensbereichen. Sein Dasein wird sinn-, ziel-(Telos)los und zeitlos.

Dazu meint Augst: »Zukunft bestimmt sich... für Evagrios weniger aus ihrem Zeitbezug, sondern nach dem Maß der Beziehung zum Bleibenden.«<sup>103</sup>

Der gesamte Lebensrhythmus ist zusammengebrochen. Zum Vollbild der Depression gehören: Biorhythmusstörungen (Schlaf-, Eßstörungen), Antriebsstörungen (im Sinne von Hemmung oder Agitation), Denk- und Vigilanzstörungen wie Verlangsamung, Rigidität, Perseveration, Konzentrationsstörungen, Affektlabilität, Stimmungs- und Befindlichkeitsstörungen, etc.

Tedium sive anxietas cordis nennt Cassian die Akedia.<sup>104</sup> Sie ist Überdruß und Angst; Angst, die das ganze Leben ergreift und den Menschen in den tiefsten aller Abgründe stürzt.

### Apatheia und Akedia – ein Ideal und die Kehrseite seiner Realität?

Das Ideal der Apatheia des Evagrios steht in der Stufenleiter zur Erlangung der Theoria an wesentlicher Position. In enger Verbundenheit mit Liebe und Erkenntnis soll sie zur Bewußtseinserweiterung und -vertiefung, weiters zu Handeln in Freiheit und Gelassenheit verhelfen. Der Sinn dieser Freiheit ist prohairesis, i. e. Zustimmung zum Guten, die durch Apatheia ermöglicht wird.

Apatheia ist Grundvoraussetzung für das Gebet, das definitionsgemäß eine »Verfassung des Geistes ohne Leidenschaft ist«.<sup>105</sup>

Akedia ist in der Liste der »Acht generischen Gedanken«, in der »Acht-Lasterlehre« der Sammel- und negative Endpunkt mit Bewußtseinsreduktion, Affektlabilität und Resignation. Gemeinsam ist Apatheia und Akedia, daß sie das gesamte Wesen des Menschen über seine Psyche erfassen: Apatheia als Gesundheit der Seele, Akedia als ihre Krankheit, Apatheia als Ordnung und Harmonie, Akedia als Ordnungsverlust und Auflösung.

Apatheia wird durch Willensanstrengung in Askesis errungen, Akedia durch

103 R. Augst, Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia – Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus. Frankfurt 1990, S. 125.

104 De institutis coenobiorum X,1.

105 De or. 52.

Unachtsamkeit und Passivität erlitten. Widersteht, übersteht der Mönch den Zustand der Akedia, kommt er in den Zustand der Apatheia. Die zeitliche Erlebensstruktur ist qualitativ in beiden Zuständen völlig unterschiedlich. Apatheia ist ein Schritt in die Ewigkeit (»Sein in stabilitate«), Akedia ist Erfahrung der Vernichtung von Zukunft und Lebenssinn.

Auch die Beziehungsstruktur ist in beiden Zuständen divergent. Akedia ist Selbstentfremdung und Entfremdung von Mitmensch und Gott (durch Philautia und Egozentrismus). Apatheia ist Beziehungsermöglichung in Freiheit und Liebe.

Apatheia ist Ideal und Beispiel, Akedia reale Bedrohung und oft bittere Wirklichkeit. Evagrios hat mit seinem spirituellen, psychologischen und pädagogischen Interesse<sup>106</sup> Ideale und Realität zu beschreiben und ins menschliche Leben einzuordnen vermocht. Er hat psychologische Phänomene im Rahmen spiritueller Erfahrung gesehen ... ganz im Sinne R. Guardinis, der betont: »Die Schwermut ist etwas zu Schmerzliches und reicht zu tief in die Wurzeln unseres menschlichen Daseins hinab, als daß wir sie den Psychiatern überlassen dürften, ...«<sup>107</sup>

106 Interesse soll wörtlich verstanden werden: im Sinne von dabeisein, existentiell erfahrenein.

107 R. Guardini, Vom Sinn der Schwermut, Mainz 1987, S. 7.

## Bibliographie

- AUGST R., Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia-Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus. Frankfurt 1990. (Diss. 1988 Saarbrücken.)
- BACHT H., Evagrius Ponticus und Pachomius von Tabennesi. Das Zeugnis des Ursprungs. In: Zeugen christlicher Gotteserfahrung. Hrsg. J. Sudbrack. Mainz 1981. S. 34-36.
- BACHT H., Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum I. Würzburg 1972.
- BALTHASAR H. U. von, Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus. In: Zeitschrift für Askese und Mystik 14 (1939), S. 31-47.
- BALTHASAR H. U. v., Die Hiera des Evagrius. In: Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939), S. 86-106 und S. 181-206.
- BARDY G., Apatheia. In: Dictionnaire de la Spiritualité (1937), S. 728-746.
- BREMOND A., Der Mönch und der Stoiker. In: Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, hrsg. v. S. Frank, Darmstadt 1975. S. 91-106.
- BUNGE G., Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß. Köln 1989<sup>3</sup>. Schriftenreihe des Zentrums patristischer Spiritualität KOINONIA im Erzbistum Köln, hrsg. v. W. Nyssen.
- BUNGE G. (Einleitung und Übersetzung), Evagrius Pontikos. Über die acht Gedanken. Würzburg 1992.
- BUNGE G., Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste. Trier (Sophia 24) 1986.
- DEMPF A., Evagrius Pontikos als Metaphysiker und Mystiker. In: PhI 77 (1970), S. 297-319.
- GUILLAUMONT A. et C., Évangre le Pontique, Traité Pratique ou Le Moine. In: Sources Chrétiennes Nr. 171 (Paris 1971)
- GUILLAUMONT A., Les Kephalaia gnostica d'Évangre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens. In: Patristica Sorbonensia 5, Paris 1962. S. 31-43 und S. 102-119.
- HAUSHERR I., Ignorance infinie. In: Orientalia christiana periodica vol. II, 1936, S. 351-362.
- A. LAUF, Die Acedia bei Evagrius Pontikus. In: Concilium 1974 (10. Jg.), S. 682-685.
- RAHNER K./VILLER M., Ascese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß der frühchristlichen Spiritualität. Freiburg-Basel-Wien 1984, S. 115-121.
- RAHNER K., Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus. Zeitschrift für Askese und Mystik 8 (1933), S. 21-33.
- REVERS W. J., Psyche und Zeit. Das Problem des Zeiterlebens in der Psychologie. Salzburg-München 1985.
- RONDEAU M. J., Le commentaire sur les Psaumes d'Évangre le Pontique. In: Orientalia christiana periodica 26 (1960), S. 307-3348.
- VILLER M., Aux sources de la spiritualité de S. Maxime les œuvres d'Évangre le Pontique. In: Revue d'Ascétique de Mystique 41 (1930), S. 156-184 u. 239-268.
- RAC sub voce Acedia (ἀκηδεια), Bd. I (1950), v. A. Vögtle.

## Mitteilung

### Weitere Publikationen der syrisch-orthodoxen Kirche

In Band 72 (1988) dieser Zeitschrift (Seite 231f.) hatte ich unter anderem auf Veröffentlichungen hingewiesen, die der syrisch-orthodoxe Metropolit Gregorios Yuhanna Ibrahim von Aleppo herausgegeben hat. In der damals angezeigten arabischen Reihe »Studia Syriaca« ist seitdem als Band 21 noch eine kurze Geschichte der Aramäer erschienen.

Daneben hat der Bischof im kircheneigenen Verlag »Dār ar-Ruhā<sup>1</sup> li'n-našr – Al-Raha Publishing house« eine weitere, auch von der Aufmachung und Druckqualität her sehr ansprechende Reihe mit dem Titel »at-Turāt as-suryānī – Yartūtō suryōitō – Syriac Patrimony«<sup>2</sup> begonnen. Ihr erster Band stellt einen weiteren, photomechanischen Nachdruck der unentbehrlichen Geschichte der syrischen Literatur des Patriarchen Ignatios Afram Barsaum (»Al-Lu'lu' al-mantūr ...«)<sup>3</sup> dar, dem der Herausgeber der Reihe eine ausführliche Einleitung (ebenfalls in arabischer Sprache) vorangestellt hat. Band 2 ist die arabische Übersetzung von J. B. Segal, Edessa. The Blessed City. Im 1988 erschienenen Band 3 bietet Metropolit Iṣḥāq Sākā (Isaac Saka) unter dem (Neben-)Titel »Saut Nainawa wa Aram« eine arabische »Biography of Mar Gregorios Bulus Behnam, Metropolitan of Baghdad & Basra« (1916-1969). Der nächste Band enthält eine arabische Übersetzung des Hexaemeron. Band 6 ist eine Ausgabe des Bēt Gazō, bei dem die Melodien mit Noten wiedergegeben werden. Der erste Teil einer Sammlung von Aufsätzen historischen Inhalts des Patriarchen Barsaum ist in Band 6 zusammengestellt (englischer Nebentitel: Mnorto suryoyto d'Antioch. I. By Ignatios Ephrem Barsom, 1992). Band 7 enthält Gedichte des Jakob von Serug in arabischer Übersetzung.

Soeben erschienen sind die wichtigen Bände 8 bis 10. Es handelt sich dabei um Kataloge der bisher nur unzureichend bekannten Handschriftensammlungen des Markusklosters in Jerusalem (über 300 Nummern) und von Dair az-Za'farān (98 Nummern) sowie von mehreren kleineren kirchlichen und privaten Bibliotheken, die der damalige Mönch und spätere Metropolit von Mardin Yohannan Dolabani (1885-1969) in den zwanziger Jahren syrisch verfaßte. Die Sammlung von Dair az-Za'farān besteht in dieser Form nicht mehr; ihre Handschriften dürften sich heute in Mardin oder im Patriarchat in Damaskus befinden. Die Sammlung des Markusklosters ist im wesentlichen noch erhalten, nur liegen die ältesten Handschriften jetzt im Patriarchat. Die kleineren Bibliotheken sind wahrscheinlich vernichtet oder wenigstens in alle Winde zerstreut, so daß der Katalog Dolabanis wohl der einzige verbliebene Zeuge für ihre Existenz ist. Die drei Bücher stellen Reproduktionen der handschriftlichen Kataloge Dolabanis dar, sind jedoch gut lesbar. Der Verfasser beschreibt nicht

1 ar-Ruh'ā ist der arabische Name für Edessa. In Aleppo haben sich die 1924 aus Edessa geschlossen ausgewanderten orthodoxen Syrer niedergelassen, und zwar in einem eigenen Stadtviertel (Ḥayy as-Suryān al-qadīm). Laut Band 8 heißt der Verlag »Mardin Publishing house«.

2 Vermutlich in Anlehnung an die von dem Aleppiner melkitischen Metropoliten Neophytos Edelby und P. Khalil Samir herausgegebene Reihe »at-Turāt al-'arabī al-masiḥī – Patrimoine arabe chrétien«, deren 12. Band (»Le Nomocanon du patriarche copte Gabriel II ibn Turayk«, 1<sup>re</sup> Partie) 1993 in Beyrouth erschienen ist.

3 Homs <sup>1</sup>1943; Aleppo <sup>2</sup>1956. Nachdrucke der 2. Auflage: Bagdad 1976, Glane/Losser 1987 (photomechanisch). Syrische Übersetzung von Y. Dolabani: Qāmiṣlī 1967.

nur den Inhalt der Kodizes, sondern teilt auch ausführlich Kolophone, Vermerke usw. mit. Die Kataloge sind damit gleichzeitig eine wichtige Quelle für die Geschichte der syrisch-orthodoxen Kirche. Sie enthalten jeweils eine Einleitung des Herausgebers in arabischer und englischer Sprache. Während die sonstigen Bände über das »Al-Raha Publishing House« (P.O. Box 4194, Aleppo/Syrien) oder die syrisch-orthodoxe Metropole in Aleppo (Syrian Orthodox Archbishopric, Aleppo – Suleymaniye/Syrien) zu beziehen sind, hat sich angesichts der großen wissenschaftlichen Bedeutung der Bände 8 bis 10 der Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (A-1010 Wien, Dr.-Ignaz Seipel-Platz 2) bereit erklärt, diese Bände auszuliefern; sie können dort zum Preis von je etwa 130,- DM bezogen werden. Der englische Nebentitel von Band 8 lautet: *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery (Dairo dMor Marqos) by Mar Filoksinos Yohanna Dolabani, Metropolitan of Mardin, edited and published with introduction by Mar Gregorios Yohanna Ibrahim, Metropolitan of Aleppo, Aleppo 1994, etwa 500S.*

Neben den beiden Reihen sind im Al-Raha Publishing House noch einige weitere Publikationen erschienen, u. a. zwei Gebetbücher, 5 Bände mit Bibelstudien in arabischer Sprache (von Maurice Tadros) sowie zwei ebenfalls arabisch verfaßte Bücher historisch-zeitgeschichtlichen Inhalts: Yūsuf Nāmiq, *al-Qāfilat al-aḥīra*, 1991 (über die Auswanderung der edessenischen Westsyrier nach Aleppo und ihr Leben dort) und Yūsuf Ġibrāʾīl al-Qass – Ilyās Hadāya, *Āzeḥ. Aḥḍāt wa-riḡāl*, 1991 (über das Dorf Azech im östlichen Tūr ʿAḇḍīn und das Schicksal seiner Bewohner).

Hubert Kaufhold

## Personalia

PROF. DR. JEAN MAURICE FIEY, O.P., Beirut, feierte am 30. März 1994 seinen 80. Geburtstag. Geboren 1914 in Armentières, trat er bei den Dominikanern ein, wurde 1939 nach Mosul gesandt, lehrte dort am chaldäischen und syro-chaldäischen Seminar und leitete von 1944 bis 1959 das Mosul College. Seine Forschungen befassen sich vor allem mit der Geschichte des Christentums in Syrien, wovon u. a. seine Bücher *Mosul chrétienne* (1959), *L'Assyrie chrétienne* (1966-1968), *Nisibe* (1977) und andere sowie zahlreiche Aufsätze zeugen.

PROF. DR. IRÉNÉE-HENRI DALMAIS, O.P., Paris, wurde am 19. Mai 1994 achtzig Jahre alt. Er wurde 1914 in Vienne (Isère) geboren und wurde nach eingehenden Studien Professor für Liturgiewissenschaft mit Schwerpunkt orientalische Liturgien am Institut Catholique in Paris, wo er von 1956-1984 lehrte. Sein Hauptarbeitsgebiet ist das Christentum im Vorderen Orient und die Patristik, worüber er viele wichtige Arbeiten veröffentlicht hat.

PROF. DR. WACHTANG BERIDZE, Tiflis, vollendete am 30. Mai 1994 sein 80. Lebensjahr. Geboren 1914 in Kutaissi (Westgeorgien), studierte er Kunstgeschichte, promovierte 1959, wurde 1960 Professor, 1973 Direktor des kunstgeschichtlichen Institutes der Akademie der Wissenschaften und 1974 Mitglied der georgischen Akademie der Wissenschaften. Er arbeitet besonders über die mittelalterliche Kunst und Architektur Georgiens.

PROF. DR. JULIUS ASSFALG, München, von 1967 bis 1987 Professor für die Philologie des Christlichen Orients an der Universität München, und seit 1965 Mitherausgeber des *Oriens Christianus*, wird am 6. November 1994 fünfund-siebzig Jahre alt.

FRAU DR. PHIL. MARGOT SCHMIDT, Eichstätt, feierte am 16. Januar 1994 ihren 70. Geburtstag. Die geborene Berlinerin studierte nach dem Abitur (1944) Philosophie und neuere Sprachen und promovierte 1952 an der Universität Freiburg zum Dr. phil. in Deutsch, Alte Abteilung. 1958-1965 baute sie an der Universität Freiburg das Sprachenkolleg für studierende Ausländer auf. 1965 kam sie an die Kath.-Theol. Fakultät der Universität München, wo sie auf syrische Einflüsse in der mittelhochdeutschen geistlichen Literatur aufmerksam wurde und ihr Syrischstudium begann. Von 1968-1979 erforschte sie an der Theol. Fakultät der Universität Regensburg Askese und Mystik des Mittelalters. Von 1979-1992 leitete sie an der Kath. Universität Eichstätt das Forschungsvorhaben »Geistliche Literatur des Mittelalters: Askese und Mystik«. Mit dem Christlichen Orient verbindet Frau Dr. Schmidt ihr lebhaftes Interesse



für bisher kaum beachtete syrische Einflüsse auf die mittelhochdeutsche geistliche Literatur. Am großen »Marienlexikon« (St. Ottilien 1988ff.) ist sie Fachleiterin für das Gebiet »Germanische Sprachen« (bezüglich Marienliteratur).

DR. WOLFHART WESTENDORF, em. o. Universitätsprofessor, Göttingen, wurde am 18. September 1994 siebzig Jahre alt. Geboren in Schwiebus, wurde er nach der Promotion in Ägyptologie und Habilitation 1962 Privatdozent in München, 1965 apl. und 1967. o. Professor in Göttingen. Neben seinen zahlreichen und wichtigen Arbeiten auf dem Gebiet der Ägyptologie hat er sich auch um den Christlichen Orient durch sein vorzügliches »Koptisches Handwörterbuch« (Heidelberg 1965-1977) sehr verdient gemacht.

DR. DIRK VAN DAMME, Fribourg, o. Univ.-Professor für Kirchengeschichte des Altertums und Patrologie, wurde am 15. Januar 1994 sechzig Jahre alt. Seit 1967 lehrt er an der Kath. Universität Fribourg, seit 1977 als o. Professor, neben seinem Hauptfach auch die syrische, koptische und armenische Sprache. Seine praktische »Short Classical Armenian Grammar« (Fribourg-Göttingen <sup>2</sup>1978) wird gern zur Einführung ins Armenische benützt.

DR. MICHAEL JEAN EDMOND VAN ESBROECK, SJ, seit 1. November 1987 Professor für die Philologie des Christlichen Orients an der Universität München, vollendete am 17. Juni 1994 sein 60. Lebensjahr. Geboren 1934 in Malines/Belgien, erwarb er 1959 das Lizentiat der Klassischen Philologie in Brüssel, 1975 das Doktorat in orientalischer Geschichte und Philologie an der Universität Louvain. Seit 1961 gehört er der Gruppe der Bollandisten in Brüssel an. Von 1981 bis 1984 war er Professor am Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, 1985 lehrte er als Professor auf Zeit am Institut Catholique in Paris, 1987 wurde er an die Universität München berufen, wo er seitdem die Philologie des Christlichen Orients in ihrem ganzen Umfang vertritt und neben seiner Lehrtätigkeit auch noch zahlreiche Arbeiten veröffentlicht.

DR. HENDRIK JAN WILLEM DRIJVERS, Professor für semitische Sprachen und Archäologie des Vorderen Orients an der Staatsuniversität Groningen, vollendete am 25. September 1994 sein 60. Lebensjahr. Seine Hauptarbeitsgebiete sind Syrisch und mittelaramäische Epigraphik und Religionsgeschichte Syriens in griechisch-römischer Zeit. So sind seine zahlreichen wichtigen Arbeiten mit dem Christlichen Orient eng verbunden.

Julius Aßfalg

## Totentafel

PROFESSOR DR. ANDRÉ DE HALLEUX, Louvain, verstarb am 15. Februar 1994. Geboren war de Halleux am 18. Januar 1929 in La Roche in den Ardennen. Er trat bei den Franziskanern in Salzinnes ein, machte seine theologischen Studien in Brüssel, dann ab 1952 an der Universität Louvain. Dort promovierte er zum Dr. (1956), zum Maître en théologie (1963) und zum Licentiaten in orientalischer Philologie und Geschichte. Nach dem Tod von René Draguet wurde er 1966 dessen Nachfolger für Syrisch und Orientalische Literaturen und in der Leitung des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (CSCO), die er bis zu seinem Tode innehatte. 1969 kehrte er von der philosophischen wieder in die theologische Fakultät zurück, wo er 1978 zum ordentlichen Professor ernannt wurde und bis zu seinem Tode lehrte. Durch seine Studien über das frühe Christentum im Vorderen Orient, besonders Syrien, war er auch der ökumenischen Bewegung sehr aufgeschlossen, so daß er 1974 zum Konsultor des Päpstlichen Sekretariats (heute des Päpstlichen Rates) für die Einheit der Christen ernannt wurde. 1993 wurde de Halleux als korrespondierendes Mitglied in die Königliche Akademie der Wissenschaften von Belgien gewählt. De Halleux hat eine große Anzahl von Monographien, besonders Ausgaben syrischer Theologen, wie z.B. Martyrius (Sahdona), Philoxenos von Mabbug, Eli von Qartamin, veröffentlicht und daneben eine große Anzahl von Artikeln in verschiedenen Zeitschriften, wie *Revue théologique de Louvain*, *Revue d'histoire ecclésiastique*, *le Muséon*, *Ephémérides theologicae Lovanienses* und anderen. Aber de Halleux war nicht nur ein scharfsinniger, kenntnisreicher und sehr sorgfältiger Forscher, sondern auch ein hochgeschätzter akademischer Lehrer, umsichtiger Leiter und Förderer seiner Hörer, die ihrem hochverehrten Lehrer ein dauerndes gutes Gedenken bewahren werden. Auch in der Wissenschaft vom Christlichen Orient wird dem Forscher und dem Lehrer André de Halleux ein Ehrenplatz sicher sein.

DR. JUR. WALTER SELB, o. Univ.-Professor für Römisches Recht und Antike Rechtsgeschichte in Wien, Sekretär der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Konsultor der Stiftung Pro Oriente, verstarb am 2. Juni 1994. Am 22. Mai 1929 in München geboren, promovierte er 1954, wurde 1963 Professor in Wien, 1976 Mitglied der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Er arbeitete u. a. über das Syrisch-Römische Rechtsbuch (1963), 'Aḫdīšō' bar Bahrīz (1970) und veröffentlichte das zweibändige Werk: »Orientalisches Kirchenrecht«, I 1981, II 1989.

Julius Aßfalg

## Besprechungen

Alberto Camplani. *Le Lettere festali di Atanasio di Alessandria*. Studio storico-critico, Centro Italiano Microfiches, Roma, 1989, V-340 S. (Unione accademica Nazionale. Corpus dei Manoscritti Copti Letterari).

Im Rahmen des Instituts von Tito Orlandi erscheint hier in Buchgestalt ein Werk, das vorher als *Microfiche* schon 1986 veröffentlicht worden war. Inzwischen erschien das Buch von Rudolf Lorenz, *Der zehnte Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien*, Berlin–New York 1986. Vernünftigerweise hat A. Camplani nur in der Vorrede und im Schlußwort darüber gesprochen, daß seine eigenen Untersuchungen unabhängig für bestimmte Punkte dieselben Resultate ergeben haben. Das Ziel von Camplani ist übrigens viel umfassender als die Vorrede von R. Lorenz zu dem zehnten Brief des Athanasius. Übrigens verfügte Lorenz noch nicht über das sehr wichtige Werk von A. Martin und M. Albert, *Histoire »Acéphale« et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie*, Paris 1985 (Sources Chrétiennes 317). Was A. C. mit Lorenz gefunden hat, besteht darin, daß zwei Briefe des Athanasius falsch eingereiht wurden, da ein Sammler zweimal zwei identische Osterdaten verwechselt hat. Das kann man nicht nur durch interne Kriterien beweisen. Denn die armenischen Zitate in dem Florileg des Timotheus Aelurus geben noch die richtige Nummer wieder. Das haben R. L. und A. C. unabhängig voneinander festgestellt.

Während R. L. seine Bemühungen um die richtige Reihenfolge bis zum 26. Brief weiterführt, gibt A. C. für die gesamte Reihe eine grundsätzliche Untersuchung. Hier weicht er von R. L. in einzelnen Punkten ab, gestützt auf den Index und die *Histoire acéphale* von A. Martin. Die koptischen Handschriften, die L. T. Lefort für seine Ausgabe benützt hat, sind hier in den Rahmen des Wiederaufbaus der koptischen Klosterbibliotheken durch Tito Orlandi, eingegliedert. Die Frage des Fastens in der Zeit des Athanasius ist hier zentral gestellt. E. Schwartz hatte schon viel Richtiges darüber geäußert. A. C. gibt eine persönliche Lösung. In dem 6. Brief vom Jahre 344 soll Athanasius wirklich eine neue Fastenordnung geschaffen haben, nachdem man vorher bereits ein Fasten gekannt hatte. Hier möchte ich auf eine indirekte Quelle hinweisen, die weder A. C. noch R. L. benützen: an den 6. Brief knüpft Johannes von Damaskus, PG 95 60 A, die Aussage, daß Athanasius ein siebenwöchiges Fasten überliefert hat. Diese Angabe unterstreicht noch die Bedeutung dieses Briefes in der ganzen Reihe. Was A. C. dann wieder verlebensdigt, ist eigentlich die ganze Geschichte des Athanasius. Man kann keine besseren Anlehnungspunkte finden als die datierbaren Briefe, um in die verschiedenen ägyptischen Zustände Einblick zu gewinnen. Das macht A. C. für die Meletianer, aber viel mehr noch mit dem Billett an Serapion, wo er die Menge der Eigennamen durch ein gegenüber gedrucktes Facsimile erläutert (S. 289-294). Damit werden eine Reihe von Städten und Bischöfen korrekter identifiziert. Das ist ein wesentlicher, wichtiger Beitrag zu Lequien oder zu Fedalto.

Was am meisten an diesem Buch beeindruckt, ist die strenge Logik, mit welcher A. C. seine gesamten Materialien entfaltet. Nirgends wird dem Zufall zu viel überlassen und, wo es unmöglich ist, alles genau zu bestimmen, ist der Grad der Wahrscheinlichkeit klar festgestellt. Für das bessere Verständnis des ägyptischen Christentums des 4. Jahrhunderts ist diese Studie unentbehrlich.

Michel van Esbroeck

Philon d'Alexandrie: *Quaestiones et solutiones in Exodum I et II e versione armeniaca et fragmenta graeca*. Introduction, traduction et notes par A. Terian. Les Éditions du Cerf. Paris 1992 (= *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 34°) 297 S., Kart.

Die pagane Literatur erwähnt den Diasporajuden aus Alexandrien überhaupt nicht. Josephus Flavius kennt ihn lediglich als Randerscheinung (*Antiquitates* 18, 259f.). Erst die althristliche Wirkungsgeschichte nimmt sich seiner an. Namen wie Klemens von Alexandrien, Origenes, Ambrosius und Augustinus erinnern sich seiner mit Respekt. Eine Hochachtung, die die allegorische Schriftauslegung im Rahmen der genannten althristlichen Theologen nachhaltig beeinflusste. Philons Werke, abgesehen von den rein philosophischen Schriften, sind durchgehend getragen von dem Bemühen, Juden und Heiden den Weg zu wahrer Gotteserkenntnis und tugendhaftem Leben zu weisen. Grundlage bildet die jüdische Bibel, insbesondere der Pentateuch, in Gestalt der als inspiriert geltenden Septuaginta. In diesem Rahmen bewegen sich die Äußerungen zum Buch Exodus. Der Kurzkommentar ist seinem Schema nach in der Form der Homerexegese als Frage- und Antwortspiel strukturiert. A. Terian vertritt die Auffassung, daß diese exegetischen Äußerungen Philons zu seinem ältesten Kommentarwerk zu rechnen sind. Der Übersetzer der griechischen Vorlage in die armenische Sprache habe wie ein Amateur gearbeitet und auch die armenische Bibel beiseite gelassen. Dabei seien ihm Verwechslungen unterlaufen auch deshalb, weil er dem biblischen Kontext zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet habe. Überdies habe der armenische Übersetzer die griechische Sprache nicht perfekt beherrscht. A. Terian druckt im vorliegenden Band die lateinische Übersetzung von J.B. Aucher: *Philonis Judaei paralipomena armena: Libri videlicet quatuor in Genesim, libri duo in Exodum sermo unus de Sampson, alter de Jona, tertius de tribus angelis Abraamo apparentibus*. Venetiis 1822-1826 und die griechischen Fragmente ab. Gleichzeitig betont A. Terian, daß er die lateinische Übersetzung von J.B. Aucher wegen ihrer Ambiguitäten nur selten zu Rate gezogen, sondern unmittelbar aus dem Armenischen übersetzt habe. Dieses Verfahren ist sicher richtig, doch fragt man sich, was dann der lateinische Text aus dem 19. Jahrhundert überhaupt soll. Anders ausgedrückt: der lateinische Seitenfüller ist überflüssig. Die griechisch erhaltenen Fragmente werden S. 283-286 abgedruckt. Eine Übersetzung dazu fehlt. Zwei kleine Register schließen das Buch ab.

Mit diesem Band ist der »Philon von Lyon«, den der am 12. 9. 1990 verstorbene Père Claude Mondésert initiiert und mit außergewöhnlicher Energie betreut hat, abgeschlossen. Dafür gebührt dem Gelehrten der Dank der Geisteswissenschaft.

Wilhelm Gessel

Athénagore: *Supplique au sujet des Chrétiennes et Sur la résurrection des morts*. Introduction, texte et traduction par B. Pouderon. Les Éditions du Cerf. Paris 1992 (= *Sources Chrétiennes* 379) 360 S., Kart.

Jean Damascène: *Écrits sur L'Islam*. Présentation, commentaires et traduction par R. Le Coz. Les Éditions du Cerf. Paris 1992 (= *Sources Chrétiennes* 383) 272 S., Kart.

Origène: *Commentaire sur saint Jean*. Tome V (Livres XXVIII et XXXII). Texte grec, introduction, traduction et notes par C. Blanc. Les Éditions du Cerf. Paris 1992 (= *Sources Chrétiennes* 385) 392 S., Kart.

Origène: *Homélie sur les Juges*. Texte de la version latine de Rufin. Intro-

duction, traduction, notes et index par P. Messié, L. Neyrand, M. Borret. Les Éditions du Cerf. Paris 1993 (= Sources Chrétiennes 389) 284 S., Kart.

Cyrille d'Alexandrie: Lettres Festales VII-XI. Tome II sous la direction de P. Évieux. Texte grec par W.H. Burns. Traduction et annotation par L. Arragon, P. Évieux, R. Monier. Les Éditions du Cerf. Paris 1993 (= Sources Chrétiennes 392) 327 S., Kart.

Die fünf Bände der »Christlichen Quellen« sind von unterschiedlicher wissenschaftlicher Qualität. Das mag möglicherweise auch damit zusammenhängen, daß sich das Institut der Sources Chrétiennes von äußerst ehrgeizigen Plänen zur raschen Publikation der altchristlichen Quellen leiten läßt. Immerhin, es gibt in diesem Bereich kein umfanglicheres Unternehmen, das Jahr für Jahr eine so stattliche Anzahl von Bänden produziert. Dies ist schon deshalb verdienstvoll, weil dadurch Zug um Zug der Migne ersetzt werden wird.

Die neue Edition – mit einem sorgfältigen textkritischen Apparat ausgestattet – der beiden Schriften des Athenagoras hat endgültig die bisher in der Regel zitierte Ausgabe ersetzt: *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*. Vol. VII. Ed. J.C.Th. Otto. Jena 1857 (Nachdruck Wiesbaden 1969). Athenagoras möchte in seiner Bittschrift zugunsten der Christen (neuerdings auch *Legatio pro Christianis* genannt) die Behauptungen, die Christen seien Atheisten, veranstalteten theysteische Mahlzeiten und trieben ödipodeische Unzucht, entkräften. Der häufig gegen Christen vorgebrachte Vorwurf lautete konkret: Kultkannibalismus. Der Apologet bietet in seiner schwierigen Sprache (gerade hier erweist sich die Übersetzung als hilfreich) keine Argumente im eigentlichen Sinn, sondern er arbeitet die innere Unlogik der gegnerischen Argumente heraus und die den Christen selbstverständliche positive Einstellung zum menschlichen Leben. Diese positive Einstellung wird im Traktat »Über die Auferstehung der Toten« eigenständig thematisiert. So betrachtet hängen Bittschrift und Auferstehungsschrift eng zusammen. Man wird kaum übertreiben mit der Behauptung, die Ausführungen des Athenagoras über die Auferstehung des gesamten Menschen zählen zum Besten, was die alte Kirche zu diesem Thema hinterlassen hat. Präzis gegliedert sind die dem Text und der Übersetzung beider Schriften vorausgehenden Zusammenfassungen (S. 65-68; S. 211-213).

Unter dem selbstgewählten Titel »Schriften über den Islam« vereinigt R. Le Coz zwei separierte Stücke des Damaszeners, nämlich die Häresie Nr. 100 aus dem Häresienverzeichnis und das Streitgespräch zwischen einem Moslem und einem Christen. Der griechische Text ist entnommen: Die Schriften des Johannes von Damaskos, hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, besorgt von P. Bonifaz Kotter OSB. In: *Patristische Studien und Texte*. Bd. 22. Berlin 1981. Während die Authentizität des Häresienverzeichnis bisher keinem Zweifel unterzogen wurde, wird die Echtheit des Streitgesprächs als fragwürdig bezeichnet. Nicht so für Le Coz. Seiner Auffassung nach ist das Streitgespräch mit der Theologie des Damaszeners in vollem Einklang, also authentisch (S. 202). Der Versuch, diese inhaltliche Übereinstimmung nachzuweisen, findet sich S. 136-182. Hauptzeuge für diesen Erweis ist die Schrift »Über den rechten Glauben«. Und hier liegt das Problem. De fide orthodoxa bietet kaum eine selbständige Theologie des Johannes von Damaskos, sondern eine Zusammenfassung der Lehren der griechischen Väter über die altchristlichen Hauptdogmen. D.h. dieses Beweismittel ist für sich genommen untauglich. Le Coz hätte daher nach formalen Übereinstimmungskriterien fahnden müssen. Weil der Einsatz dieser Sonde unterblieb, muß die Frage nach der Authentizität des Streitgesprächs trotz seiner apodiktischen Behauptung weiterhin offenbleiben. Ein anderer lästiger Mangel ist anzumerken. Die zitierte Literatur ist durchwegs älteren Datums. Deutschsprachige Literatur wird zudem vernachlässigt. Dafür zwei Beispiele. S. 41-S. 65 wird Leben und Werk des Damaszeners vorgestellt. Mit keinem Wort wird die Lebensbeschreibung durch G. Richter in: *Johannes von Damaskos. Philosophische Kapitel*. Eingeleitet, übersetzt und

mit Erläuterungen versehen. Stuttgart 1982, S. 2-62 (= Bibliothek der griechischen Literatur 15) erwähnt. Gegenüber dieser von hoher Erudition getragenen Untersuchung zum Bios des Damaszeners muten die Ausführungen von Le Coz unbeholfen an. Das Kapitel Islam (S. 89-133) hinterläßt nachgerade einen biedereren Eindruck. Das »Islam-Lexikon. Geschichte-Ideen-Gestalten von A. Th. Khoury-L. Hagemann-P. Heine. Freiburg-Basel-Wien 1991« (Besprechung im *Oriens Christianus* Bd. 76, 1992, S. 288) hätte hier beste Dienste leisten können. Insgesamt wird dieser Band dem Anspruch der *Sources Chrétiennes* nicht gerecht.

Die Bücher 28 und 32 des origeneischen Johanneskommentars sind die letzterhaltenen dieses umfanglichen Werkes. Der griechische Text ist der Ausgabe von E. Preuschen in den *Griechischen Christlichen Schriftstellern* aus dem Jahre 1903 entnommen. Die wenigen Varianten gegenüber Preuschen sind S. 47-50 verzeichnet. Die eigentliche Leistung dieses Bandes besteht in der Übersetzung vom Griechischen in eine moderne französische, verständliche Sprache. Die Einleitung bringt zwölf Themen, die Verfasserin aus dem origeneischen Gedankengut als hervorhebenswert erscheinen. Der Anhang bietet weitere 14 Kleinkapitel, die sich teilweise mit philologischen, teilweise mit theologischen Fragestellungen (z.B. Subordinationismus) befassen. Einleitung und Anhang sind wohl als Kurzkommentare gedacht; denn die Anmerkungen zur Übersetzung sind sehr knapp gehalten und beschränken sich hauptsächlich auf Rechtfertigungen bestimmter Übersetzungsvorschläge. Die Kurzkommentare wie auch die Anmerkungen erklären in erster Linie Origenes aus Origenes. Demzufolge findet kaum eine Diskussion mit der wissenschaftlichen Literatur statt.

Die in der lateinischen Übersetzung des Rufin erhaltenen 9 Homilien zum Buch der Richter wurden zu ausgewählten Abschnitten in den Jahren zwischen 239 und 242 in Caesarea Maritima gehalten. Origenes predigte dort am Sonntagvormittag, und gegen Ende der Fastenzeit auch Mittwoch und Freitag. Den Prediger leiteten dabei pastorale Anliegen. Gegenüber den Jeremia-Homilien, die in etwa gleichzeitig zu den Richter-Homilien entstanden sind, bemüht Origenes drei Schriftsinne. Möglicherweise ließ sich Origenes bei der Wahl der Schriftsinne, drei oder zwei, vom Blick auf die Zuhörerschaft bestimmen. Der dieser Übersetzung zugrunde gelegte Rufintext wurde der Ausgabe von W.A. Baehrens aus dem Jahr 1926 entnommen. Jeder Homilie ist eine kleine zusammenfassende Einleitung vorangestellt. Anmerkungen zum laufenden Übersetzungstext finden sich kaum. Neben zwei Registern fügen die Autoren ihrer Übersetzung »ergänzende Bemerkungen« (S. 225-234) an, darunter »Frauen« (S. 233f.). Dieser kleine Abschnitt dokumentiert die Origenes eigene Spiritualisierungstendenz, die auf die ihm bekannten Märtyrerinnen abzielt und in Maria aufgipfelt.

Band 392 setzt die cyrillischen Osterfestbriefe fort (vgl. *Oriens Christianus* Bd. 76, 1992, S. 280f.). Dem neu eingerichteten Text ist eine sehr kurze Hinführung vorangestellt (eineinhalb Seiten), so daß zur Lektüre Band 375 herangezogen werden muß. Den Abschluß bildet ein Schriftstellenregister und ein Register der Eigennamen. Für das dringende nötige Sachregister wird man wohl auf den abschließenden Band zu warten haben.

Wilhelm Gessel

Michael Lattke: *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*. Universitätsverlag Freiburg/Schweiz und Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1991 (= *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 19) 505 S., Ln.

Dipl.-Theol. (Tübingen), Dr. theol. (Freiburg i. Breisgau), Dr. theol. habil. (Augsburg) M. Lattke ist seit 1986 Associate Professor am Department of Studies in Religion der Queensland Universität (Brisbane) in Australien. Aufgrund des zu besprechenden Werkes wurde der Autor mit dem Doctor of Letters als »higher doctorat« ausgezeichnet. Die Queensland Universität hat seit ihrer Gründung

im Jahr 1911 diese Auszeichnung erst insgesamt viermal verliehen; für den Bereich Religionswissenschaft geschah diese wissenschaftliche Ehrung erstmals. Diese besondere Hervorhebung hat der Autor und sein Werk verdient. Lattke leistete entgegen dem bescheiden formulierten Untertitel mit eisernem Fleiß und eminenter Sachkenntnis eine Pionierarbeit, die kaum überschätzt werden kann. Erstmals wurde eine Gesamtbearbeitung des hymnischen Stoffes im Sinne von Hymnodie und Hymnographie der vor- und außerchristlichen Antike sowie des spätantiken Christentums vorgelegt.

Lattke wollte den Altphilologen, Orientalisten, Bibelwissenschaftlern, Patrologen, Musikologen und Poetologen mit einer kritisch gesichteten Materialsammlung zur Erstellung einer antiken/spätantiken Hymnologie vorausarbeiten. Die Darstellung ist heuristisch und hermeneutisch darauf ausgerichtet, das Material »hymnologic« zu beleuchten. Dabei wird großer Wert darauf gelegt, die technische Terminologie und die intentionalen Selbstaussagen jeweils zur Sprache kommen zu lassen. Diesem Bemühen widerstrebt die deutsche Sprache, die zwar Substantive wie Hymnus, Hymnographie und Hymnologie kennt, ohne das dazu nötige Verb ausgebildet zu haben. Die altgriechischen und lateinischen Texte würden Worte wie »hymnieren« oder »hymnodieren« zur präzisen Bezeichnung der Sachverhalte verlangen. Da solche Verben in der deutschen Sprache fehlen, müssen Umschreibungen in den Dienst genommen werden. Mit Christine Träger definiert Lattke unter Zurückstellung des musikalischen Aspekts Hymnus bzw. Hymne so: »Preislied auf einen Gott, Helden oder erhabenen Gegenstand; in der frühen Antike inhaltlich bestimmt, daher auch als Sammelbezeichnung für verschiedene lyrische Genres und Liedformen verwendet.« Wer nun wissen möchte, wie sich das Verhältnis von Enkomion zum Hymnus gestaltet, der erfährt S. 35 im Rahmen eines Zitats aus R. Wünsch (Hymnos. In: PRE IX, 1, S. 166): wenn das Loblied der Götter dazu dient, Menschen zu verherrlichen, stellen sich von selbst Beziehungen zum Enkomion ein. D.h., die Beziehung von Hymnus und Enkomion werden nicht untersucht. Lattke bleibt also konsequent bei seiner Absicht, Materialien exakt zusammenzustellen und überläßt dem Leser das deduktive oder analytische Urteil.

Die Materialien, besser wäre wohl das Wort »Texte«, bzw. Textverweise, erstrecken sich über den zeitlichen Raum von Homer bis Beda Venerabilis (die griechische Patristik endet mit dem »Aka-thistos«. Warum Johannes von Damaskos entfiel, ist nicht recht einzusehen, oder bietet der Damaszener keine poetischen Passagen?). Weil der alte Orient insbesondere auf die Hebräische Bibel eingewirkt hat, sind auch für diesen Bereich Andeutungen vorgetragen und weiterführende Publikationen gewündigt. Mit Ausnahme des umfänglichen Abschnitts über die Manichaica (hier ist Lattke profilierter Spezialist) wurde der ferne Osten aus verständlichen Gründen ausgeschlossen. Schwerpunkte der darstellenden Enumeration sind innerhalb der griechischen, lateinischen und orientalischen Antike/Spätantike u.a. Qumran, Philon von Alexandrien, Josephus Flavius, Manichaica, weitere Gnostica (Nag Hammadi) sowie die jüdischen und altchristlichen Schriften neben dem Alten und Neuen Testament.

Dem Oriens Christianus sind die Seiten 341-371 gewidmet. Er ist geographisch, »Syrien-Ägypten«, geordnet. Nach Lattke gleicht die Zeit der Kirchen und altchristlichen Literaturen syrischer, koptischer, armenischer, georgischer und äthiopischer Sprache zum Thema vom 1./2. bis zum 6./7. Jahrhundert weithin einer terra incognita. Texte von Hymnen und Nachrichten über Hymnodie sind daher äußerst rar. Dies gilt auch allgemein für die Bereiche der Liturgie (Anaphora) und Kirchenmusik. Der mögliche Einfluß syrischer Dichtung auf die Formen byzantinischer Hymnographie (Troparion, Kontakion, Kanon) liegt mit Romanos Melodos schon am Ende des Christentums der Spätantike. Mit bewundernswerter Akribie, das sei als Musterbeispiel genannt, hat Lattke den Diakon Ephrem durchgesehen und eine Liste von 25 Hymnen in seinen Werken namhaft gemacht. Der altchristliche Liedermacher, der unbeeinflusst von der griechischen Theologie seine Gedanken häufig in poetischer Sprache vortrug, muß unterschieden werden von seiner späteren liturgischen Ausformung, die sich vor allem der Refrains annahm.

Es erweist sich derzeit als unmöglich, die spätantiken und frühbyzantinischen, in der Regel namenlosen Zeugnisse von und über Hymnen in koptischer Sprache chronologisch zu ordnen. Historisch greifbar werden koptische Hymnen, Theotokiagesänge zu Ehren der Mutter Gottes, Oden, Antiphonien und Doxologien erst vom 9. Jahrhundert an. Auch diesen Spuren spürt Lattke sorgfältig nach.

Das Werk wird abgeschlossen von einem profund dargebotenen Literaturverzeichnis (neu wäre nachzutragen: A. Keller: Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu »De musica« im Kontext seines Schrifttums. Würzburg 1993) und sehr hilfreichen Registern. Insgesamt: Lattke schuf ein Grundlagenwerk, für das ihm die Geisteswissenschaft Dank wissen wird. Von dieser Grundlagenforschung ausgehend sollten sich die oben genannten Disziplinen erneut in die Einzelorschung begeben. Man bräuchte nur bei Lattke blättern, um auf einen bisher nicht aufbereiteten Fundus zu stoßen, der von wertvollen Anregungen überquillt. Mit dem Buch ist eine neue Schiene eröffnet, die zu den Reichtümern der antiken und spätantiken Poetik führt.

Wilhelm Gessel

Majella Franzmann, *The Odes of Solomon: An Analysis of the Poetical Structure and Form*. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1991 (Novum testamentum et orbis antiquus; 20)

In den Jahren 1979-1986 veröffentlichte Michael Lattke drei Bände über »Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis« (OBO 25/1-3). Seit der ersten Publikation der Oden Salomos (OdSal) als Sammlung durch J. R. Harris im Jahre 1909 waren Lattkes Studien die umfassendsten und gründlichsten zu den griechischen, koptischen und syrischen Originaltexten sowie zur gnostischen Interpretation der OdSal in der Pistis Sophia. Da Lattke eine vollständige Wortkonkordanz zur gesamten handschriftlichen (griechischen, koptischen, lateinischen [= Zitat aus Ode 19,6-7 bei Lactantius] und syrischen) Überlieferung der OdSal erstellt hatte (= OBO 25/2), waren für seine Doktorandin und Mitarbeiterin Majella Franzmann bereits wichtige Vorarbeiten geleistet. Beobachtungen zu zentralen Themen und Symbolen wie auch zum poetischen Stil der OdSal hatte Franzmann in einem eigens gekennzeichneten Beitrag in OBO 25/3, 371-425 veröffentlicht.

Die vorliegende Abhandlung (in engl.) wurde von der Autorin 1990 an der Universität Queensland/Australien zur Erlangung des Doktors der Philosophie eingereicht. Betreut wurde sie von Prof. M. Lattke. Zu Recht bemerkt Franzmann in ihrer Einführung, daß die OdSal zu den kaum beachteten Texten gehören, die in diesem Jahrhundert entdeckt wurden. Nach kurzen Ausführungen zu den Problemen der syrischen, griechischen und koptischen Übersetzungen beginnt Teil I (S. 1-14) mit einem Überblick zur Forschungsgeschichte. Die Frage nach der Entstehungszeit der OdSal ist nach wie vor ungelöst: 2. Hälfte des 2. Jh.s oder gar 3. Jh. n. Chr. (vgl. M. Lattke. In: NTOA 19, 1991, 251). Der Ort der Entstehung dürfte in Syrien liegen. Die Frage, ob die OdSal jüdischen, gnostischen oder christlichen Ursprungs sind, muß noch einmal differenziert werden, seit Verbindungen zu Qumran, zur johannäischen Literatur, zu Nag Hammadi und auch zur Weisheit Salomos offenkundig wurden (S. 3). Der Streit um die Originalsprache der OdSal wird sich zwischen Syrisch und Griechisch entscheiden. In der neueren Forschung neigt sich das Gewicht jedoch eindeutig zugunsten eines syrischen Originals. Franzmann unterstützt dies durch die Hinzufügung einer kleinen Tabelle griechischer Lehnwörter im syrischen Text der OdSal (S. 3). Ihr eigentliches Arbeitsgebiet sieht die Autorin in der formkritischen Untersuchung der einzelnen Oden. Sie soll verbunden werden mit einer Analyse der Bild- und Symbolsprache. Begrüßenswert ist der methodische Ansatz, der von der formalen Ebene (Form/Struktur) zu semantischen und inhaltlichen Beobachtungen fortschreitet. Dabei ließ sich Franzmann unter anderem auch von W. Richters »Exegese als



Literaturwissenschaft« inspirieren. Zudem ist sie sich der Problematik bezüglich einer distinkten und eindeutigen Terminologie (z.B. »structural analysis«) im Bereich der Methodologie durchaus bewußt (S. 13). Teil II (S. 15-289) bietet detaillierte Strukturanalysen der syrischen, griechischen und koptischen Versionen der einzelnen Oden. Parallel oder nachfolgend steht eine Werkstattübersetzung in Englisch. Anmerkungen zur Übersetzung auch im Vergleich mit den anderen Versionen werden hinzugefügt. Den Hauptteil bildet jeweils die Analyse zu den einzelnen Strophen. In jeder Ode werden die Wortformen und der Aufbau der Strophen untersucht, ebenso die signifikanten Wortpaare, die Wiederholung von Schlüsselwörtern, der Gebrauch von Partikeln, Konjunktionen, Präpositionen und der Parallelismus als kennzeichnendes poetisches Merkmal. Aus Gründen des Umfangs geht Franzmann nur begrenzt auf das Metrum und den Rhythmus ein. Da sie alle Oden behandeln möchte, müssen noch umfassendere Textanalysen zukünftigen Einzelpublikationen vorbehalten bleiben. Von besonderem Interesse sind auch die Vergleiche zwischen syrisch-koptischen Versionen (z.B. Ode 5/6) oder syrisch-griechischen Texten (Ode 11). Eingestreut sind drei kurze Exkurse: 1. »Word« in the Odes (S. 106-108) im Anschluß an Ode 12. 2. The »I« as Messiah (S. 137f.) in Ode 17 und 3. nach Ode 27: Comparison of 27:1-3; 35:7; 37:1; 42:1-2 (S. 205f.)

Der dritte Hauptteil (S. 290-310) wertet die »patterns of vocabulary«, »syntax« und »imagery« aus im Hinblick auf die Implikationen für die Interpretation der OdSal und für deren mögliche Gruppierung. Franzmann geht davon aus, daß diejenigen Lexeme, die am häufigsten in einer Ode auftreten, auch das zentrale Motiv der jeweiligen Ode erkennen lassen. Die Begrenzung von »key words/roots« kann auf Einteilungen von Strophen hinweisen, kann aber auch primäres stilistisches Merkmal sein. Ihre Funktion ist deshalb genau zu untersuchen und zu bestimmen. Wichtig sind ferner der Zeit-, Modus- und Personenwechsel. Solche am Text der Einzeloden vorgenommenen Analysen sind bislang eher rar geblieben (Ausnahme z.B. L. Abramowski in OrChr 68, 1984, 80-90). Zwar erkannten auch Blaszczyk und Schille die Notwendigkeit der Untersuchung formaler Aspekte. Während sich jedoch Blaszczyks Analyse nur auf ausgewählte Oden beschränkte (vgl. die Rezension von M. Latke. In: ThLZ 112, 1987, 183-185), widmete sich Schille überwiegend thematischen Beobachtungen (S. 293f.). Schwierigkeiten sieht Franzmann auch in der Zuordnung der Oden zu einer entsprechenden Gattung. Es können nicht immer eindeutig formale und inhaltliche Kriterien erhoben werden, um dominierende Elemente herauszufiltern, nach denen die Gattungsbenennung einer Ode vorgenommen werden könnte. Dies ist übrigens ein bekanntes Problem auch im Bereich der biblischen Exegese (siehe NBL I, 732-736). Eine wichtige Rolle spielt in diesem Zusammenhang der dominierende Sprecher. Er tritt in 21 von 41 Oden als »Ich« auf (S. 295), sonst als »wir« oder als »nicht identifizierter Sprecher«. Wenn nicht ausdrücklich ein Sprecher genannt wird, dann kann aus der entsprechenden Ode aufgrund möglicher indirekter Hinweise auf ein »Ich« bzw. »wir« geschlossen werden. Was die Hörerschaft angeht, so ist sie stets durch die Gemeinschaft repräsentiert, ob diese nun explizit adressiert ist wie in den meisten Oden oder nur in einer abschließenden Ermahnung genannt wird (S. 296). Insgesamt gesteht Franzmann ein, daß die Identifizierung des »Ich« ein noch immer ungelöstes Problem darstellt. Ist es der Odendichter selbst oder der Messias oder irgendeine mystische Union von beiden? (S. 296). Oft genug bemühen sich die Oden selbst, die Trennungslinien zu verwischen und beide Gestalten in eins fließen zu lassen. Mit Recht gibt Franzmann zu bedenken, daß aus dem prädominierenden »Ich« einer Ode sich nicht notwendigerweise der Schluß ziehen läßt, daß die Ode eine Individualode ist. Denn, obwohl ein »Ich« der Sprecher sein mag, kann die Gemeinschaft gemeint sein wie z. B. in Ode 20. Außerdem sollte dieses Kriterium nicht einseitig überbewertet werden, wenn es um die differenzierte sprachlich/stilistische Analyse einer Ode geht. Die Oden mit einem »dominant/assumed« Ich-Sprecher weisen als Tempus sowohl Gegenwart als auch Vergangenheit oder sogar eine Mischung von beiden Tempora auf (S. 298f.). Anschließend folgt ein zusammenfassender Überblick über die »smaller forms« (S. 301ff.). Dazu gehört die Deskription der syntaktischen Formen wie z.B. der Imperative, Jussive und Kohortative, die auf die Messiasfigur, den Allerhöchsten oder die Kommunität gerichtet sind, die

Beschreibung von Metaphern und Doxologien und deren Funktionen im Text. In Kap. IV (S. 311-317) unterstreicht Franzmann noch einmal, daß die Untersuchung von »form and imagery« die unverzichtbare und fundamentale Basis darstellen sollte für jede zukünftige Forschung an den OdSal. Als weiteren möglichen Schritt nennt sie für die Gruppierung von Bildern folgende Kategorien: »Nature«, »domestic and daily life«, »cultic life« und »Mythical life and environment«. Die einzelnen Bereiche werden dann noch differenziert unterteilt. Es folgt Appendix A mit »Word frequency tables« (S. 318-397) zu allen Oden und Appendix B mit »Parallel word-pairs« (S. 398-408). Hilfreich ist auch der Appendix C: »Associated phrases, words/roots, non-parallel word-pairs« (S. 409-414). Appendix D beinhaltet »Repeated stylistic features« (S. 415f.), und Appendix E verschafft einen Überblick über »The unique occurrence of a root within the syriac odes« (S. 417f.). Eine ausführliche Bibliographie (S. 419-445) und ein Index, der »Modern authors«, »Ancient writers/writings« und schließlich ein Stellenregister zu den gesamten OdSal umfaßt, beschließen das Werk.

Die poetischen Strukturen und Formen aller OdSal sind noch nie so systematisch und methodisch stringent analysiert worden. Majella Franzmanns Versuch, die OdSal zunächst aus ihrer literarischen und sprachlichen Eigengestalt zu erklären, hat zu vielen neuen Erkenntnissen geführt, die im einzelnen in dieser interessanten Studie selbst nachzulesen sind.

Außerdem stehen nun alle syrischen, koptischen und griechischen Texte der OdSal mit einem brauchbaren Kurzkommentar in einem Band zur Verfügung. Wer sich gründlich und umfassend über die OdSal informieren möchte, wird nach der Lektüre dieses Buches nicht enttäuscht sein. Für zukünftige religions- und literaturgeschichtliche Fragestellungen zu den OdSal ist damit eine brauchbare und unentbehrliche Grundlage geschaffen.

Josef Wehrle

Werner Strothmann, Konkordanz des syrischen Koheletbuches, Wiesbaden (Otto Harrassowitz) 1973. – Konkordanz zum syrischen Psalter, bearbeitet von Norbert Sprenger, Wiesbaden 1976. – Konkordanz zur syrischen Bibel, bearbeitet von Werner Strothmann unter Mitarbeit von Kurt Johannes und Manfred Zumpe: Die Propheten, 4 Bände, Wiesbaden 1984; Der Pentateuch, 4 Bände, Wiesbaden 1986. – Werner Strothmann, Wörterverzeichnis der apokryphen-deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments in der Peshiṭta, Wiesbaden 1988 (= Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca, Bände 4 [32,- DM], 10 [110,- DM], 25 [380,- DM], 26 [340,- DM], 27 [86,- DM]). –

George Anton Kiraz, A Computer Generated Concordance to the Syriac New Testament. According to the British and Foreign Bible Society's edition. Based on the SEDRA Database, 6 Bände, Leiden (E.J. Brill) 1993, zusammen XXXV und 4642 Seiten, 1500 Gulden oder 858 Dollar.

Schon die Tatsache, daß seit dem 13. Jh. eine Vielzahl von Verbal-Konkordanzen zum Bibeltext entstanden (vgl. etwa den Artikel »Bibelkonkordanz« von J. Schmid in: LThK 2, 1958, 360-3), zeigt, wie wichtig derartige Hilfsmittel sind. Die meisten der heute noch gängigen Werke stammen aus dem letzten Jahrhundert. Erinnert sei an die Konkordanz für den hebräischen Bibeltext von Mandelkern (1896) und die für die Septuaginta von Hatch und Redpath (1892-1906). Der griechische Text des Neuen Testaments wurde erschlossen durch C.H. Bruder (1842), F.W. Moulton und A.S. Geden (1897) sowie die in erster Auflage 1869 erschienene und immer wieder gedruckte Handkonkordanz von Alfred Schmoller (neuerdings auch durch die seit 1975 unter Leitung von Kurt Aland erscheinende »Vollständige Konkordanz«).

Für die orientalischen Bibelübersetzungen ist die Lage bei weitem nicht so günstig. Das ist kaum damit zu erklären, daß bisher nur zum Teil kritische Bibelausgaben vorliegen, sondern zeigt deutlich, was auf dem Gebiet des Christlichen Orients an Arbeit noch zu leisten ist.

In eine Reihe mit den angegebenen älteren Werken kann man nur die fast 1600 großformatige Seiten umfassende Konkordanz zum armenischen Alten und Neuen Testament des Wardapeten T'adēos Astuacaturean stellen, die 1895 in Jerusalem gedruckt wurde (*Hamabarbar Hin ev Nor Ktakaranac*). Erst in den letzten Jahren hat Mardiros Minassian eine neue Konkordanz für die armenischen Evangelien veröffentlicht (Handes Amsoreay 1984-1986, 1989-1991; separat Genf 1993). Ein älteres Werk für das Neue Testament, das 1848 in Izmir erschien (vgl. Ch. Renoux, in: *Christianismes Orientaux*, Paris 1993, 127), dürfte nur schwer zugänglich sein.

Für den saidsichinen Text des Neuen Testaments haben Louis Théophile Lefort (1950: Wörter griechischen Ursprungs) und Michel Wilmet (1957-1959: einheimische Wörter) eine Konkordanz vorgelegt, die René Draguet 1960 mit einem Index versah (CSCO 123, 173, 183, 185, 196). Gertrud Bauer erstellte eine »Konkordanz der nichtflektierten griechischen Wörter im bohairischen Neuen Testament« (1975).

Auch für die georgische Bibel liegt nur eine Teilkonkordanz vor, nämlich für die vier Evangelien (Ivane Imnaišvili, 1948-49).

Im übrigen muß man bei der Suche von Zitaten mit mehr oder weniger Erfolg die größeren Lexika zu Rate ziehen, die wir – das sei hier nebenbei angemerkt – ebenso wie die oben genannten Konkordanzen, die materialreichen Literaturgeschichten (etwa von J.S. Assemani, Baumstark, Aphram Barsaum oder Graf) oder die großen Handschriftenkataloge – in der Regel dem Fleiß von Gelehrten vergangener Jahrzehnte verdanken, die meist allein, ohne die im heutigen Forschungsbetrieb für unabdingbar gehaltenen personellen und finanziellen Hilfen, grundlegende Werke schufen.

Angesichts des Umfangs und der Bedeutung der syrischen Literatur war eine Konkordanz zum syrischen Bibeltext eines der dringendsten Desiderate. Es ist das große Verdienst von Werner Strothmann, vor mehr als zwanzig Jahren hierfür nicht nur den Anstoß gegeben, sondern seinen Plan in Göttingen trotz mancher Schwierigkeiten mit der ihm eigenen Energie auch in die Tat umgesetzt zu haben. Den ersten Band, 1973 erschienen, hatte er noch ganz traditionell mit einem Zettelkasten erarbeitet und die Druckvorlage mit der kurz vorher entwickelten syrischen Schreibmaschine hergestellt. Im Vorwort kündigte er aber schon an, daß bei der folgenden Psalter-Konkordanz »ein Computer das Ordnen der Bibelstellen« übernehmen werde.

Hier ist ein wichtiger Punkt angesprochen: der Computer kann zwar mechanische Arbeit abnehmen, doch bleibt angesichts der zahlreichen homographen Wortformen und der mit dem Wort verbundenen Präpositionen und anderer Partikel – um nur zwei Schwierigkeiten zu nennen – die ordnende Hand des Syrologen notwendig. Das erklärt auch, weshalb das Göttinger Unternehmen viele Jahre erforderte, zumal am Anfang natürlich erst grundsätzliche Fragen zu entscheiden waren und auch experimentiert werden mußte (vgl. dazu H.N. Sprenger, Konkordanz der syrischen Bibel mit Hilfe des Computers, in: XIX. Deutscher Orientalistentag Freiburg 1975, Wiesbaden 1977 [ZDMG Supplement III/1], 259-265; ders., Wie soll eine Konkordanz zur syrischen Bibel aussehen?, in: OrChr 63 [1979] 183-190). Mit den bereits angekündigten, die noch fehlenden Bücher (*Bēt maithbē*) umfassenden sechs Bänden wird die Konkordanz zum Alten Testament erfreulicherweise in Kürze ihren Abschluß finden, wenn man von dem Band mit Eigennamen absieht, der ebenfalls geplant ist und keinesfalls unterbleiben sollte.

Textliche Grundlage der in Göttingen erstellten Konkordanzen ist die Peschitta, für die beim Buch Kohelet die Ausgabe von S. Lee (1823), bei den folgenden Bänden die Walton'sche Polyglotte (1653-7), auf westsyrischer Tradition beruhend, und die ostsyrische Urmia-Ausgabe (1852) benutzt wurden. Sicherlich handelt es sich nicht um fehlerfreie Ausgaben. Zu Recht haben die Bearbeiter aber nicht die neue Ausgabe des Peschitta-Instituts in Leiden verwendet, die keinen kritischen Text bietet, sondern grundsätzlich den Codex Ambrosianus B. 21. Inf. abdruckt (kritisch dazu W.

Strothmann, Zur neuen Edition der Pešitta, in: XVII. Deutscher Orientalistentag in Würzburg, Vorträge, Teil 2, Wiesbaden 1969, 526-530) und Varianten anderer, möglicherweise besserer Handschriften im unteren Apparat angibt. Es liegt auf der Hand, daß es keinen Sinn hat, in eine Konkordanz Sonderlesarten oder gar Fehler einer einzelnen, stärker abweichenden Handschrift aufzunehmen. Die Bearbeiter hätten sich also ihren eigenen kritischen Text erst erstellen (und ihn womöglich auch noch begründen) müssen. Es erscheint daher sachgerecht, daß sie sich konsequent an eine west- und eine ostsyrische Ausgabe gehalten haben. Da die Varianten sich ohnehin in Grenzen halten, ist damit in aller Regel ein zuverlässiges Arbeitsinstrument geschaffen. Es darf ja auch nicht übersehen werden, daß die syrischen Autoren, die eine Bibelstelle zitieren, keineswegs alle den gleichen und noch dazu den einer kritischen Ausgabe entsprechenden Text zitieren. Für das Auffinden von Zitaten könnte man sich erst dann einer hundertprozentigen Trefferquote nähern, wenn in einer Konkordanz nicht nur alle (sinnvollen) Varianten der Bibelhandschriften und Lektionare, sondern auch sämtliche Bibelzitate aus syrischen Schriftstellern und sonstigen Texten berücksichtigt sind. Das erscheint mir aber als übertriebener Perfektionismus und jedenfalls zur Zeit sowieso als Utopie, ganz abgesehen davon, daß eine solche Konkordanz wahrscheinlich sehr unhandlich wäre.

Die einzelnen Lemmata sind nach der syrischen Wurzel entsprechend der Anordnung im Lexikon von Brockelmann geordnet und weiter untergliedert (Verbformen [noch nicht in der Koheletkonkordanz]: nach Stämmen, Numerus, Person, Genus, ohne oder mit Suffix; Nominalformen: Status, Numerus, ohne oder mit Präfix bzw. Suffix), so daß die gesuchten Stellen schnell zu finden sind. Ein Teil des Kontextes wird jeweils mitnotiert. Bei der Psalter-Konkordanz sind die lateinischen Bedeutungen und die hebräischen Entsprechungen vermerkt, bei den Pentateuch- und Prophetenbänden nur noch die lateinischen Bedeutungen, was aber ausreicht; die Verbformen sind durch Angabe von Stamm, Tempus, Numerus und Person bestimmt.

Die Apokryphen hat Strothmann nach anderen Grundsätzen bearbeitet. Es handelt sich hier nur um eine Wortliste, bei der die Verbformen nicht getrennt nach Tempus, Numerus und Person angeführt sind und leider auch der Kontext fehlt. Daß Pronomina, Präpositionen, Zahlwörter u. a. fehlen, ist ebenfalls schade. Grundlage der Liste sind die vorhandenen Textausgaben (vor allem Lagarde und die neuen Ausgaben des Peschitta-Instituts). Die Druckvorlage ist hier wie bei der Kohelet-Konkordanz manuell mit der Schreibmaschine erstellt.

Die Aufteilung der Konkordanz zum Alten Testament auf mehrere Teilkonkordanzen erschwert die Benutzung natürlich etwas. Es würde sicher keine Schwierigkeiten machen, daraus mit Hilfe des Computers – wie wohl einmal geplant – ein einheitliches Nachschlagewerk zu machen. Auch wenn dieser Plan sich in absehbarer Zeit vermutlich kaum verwirklichen läßt, sollte er nicht aus dem Auge verloren werden. Vielleicht ließen sich dann noch einige Verbesserungen einführen, etwa schönere syrische Typen und eine klarere graphische Gestaltung, als sie aufgrund der technischen Gegebenheiten bisher möglich waren.

George Anton Kiraz, syrisch-orthodoxer Subdiakon aus Bethlehem, lebt jetzt in Cambridge. Er hat bei Sebastian Brock in Oxford den Magistergrad in Syriac Studies erworben und ist außerdem professioneller Computer-Fachmann. In erstaunlich kurzer Zeit, seit Oktober 1990, hat er eine sechsbändige Konkordanz zum syrischen Neuen Testament erarbeitet. Dabei sind ihm neben seinen fachlichen Voraussetzungen zweifellos auch die Überlegungen und Vorarbeiten des Göttinger Unternehmens zugute gekommen. Seine Konkordanz zeigt darüber hinaus schon vom äußeren Eindruck der Bände her den Fortschritt, den die Computertechnik in den letzten Jahren gemacht hat. Über die technischen Grundlagen hat er 1992 auf dem letzten Symposium Syriacum in Cambridge berichtet. Ich nehme an, daß der Vortrag in den Kongreßakten (in den *Orientalia Christiana Analecta*, Rom) erscheinen wird.

Als Grundlage diente ihm – auch was Orthographie und Zeichensetzung anbelangt – der Text der Peschitta des Neuen Testaments, wie er in der Ausgabe der British and Foreign Bible Society vorliegt (1. Auflage: 1920). Er stand ihm in Form einer Datei des Biblical and Ancient Manuscript

Center, Claremont, zur Verfügung, was die Fertigstellung der Konkordanz natürlich ebenfalls wesentlich beschleunigte. Die genannte Ausgabe enthält auch Passagen und Bücher, die in der Peschitta fehlen und in der Ausgabe der Bibelgesellschaft aus anderen alten Übersetzungen und früheren Bibelausgaben übernommen wurden. Die Konkordanz beruht also – was aber unvermeidlich ist – nicht auf einem einheitlichen Text (und gibt das im jeweiligen Fall an).

In einem englischen Vorwort und einer Einleitung (Band 1, S. XI-XXIV; in syrischer Sprache: S. XXV-XXXV) berichtet Kiraz über die bisherigen Versuche einer Konkordanz zum syrischen Neuen Testament, über die verwendeten Ausgaben und die Anordnung der Lemmata.

Der Aufbau der Konkordanz unterscheidet sich nicht grundsätzlich von dem der Göttinger Bände. Auch Kiraz ordnet die Lemmata nach den syrischen Wurzeln. Er untergliedert sie in gleicher Weise nach Verb- und Nominalformen, nach Stamm, Tempus, Numerus, Person, Genus, Status, danach ob das Wort mit einem Präfix oder Suffix verbunden ist oder nicht. Während die Göttinger Konkordanz neue Formen durch einen oder zwei Punkte am Rand hervorhebt, verwendet Kiraz dazu graphische Zeichen oder Symbole (»icons«), an die man sich bald gewöhnt und die die Übersichtlichkeit erhöhen. Sie enthalten zum Teil gleichzeitig kurzgefaßte grammatikalische Angaben über die betreffende Form.

Die Lemmata sind sehr übersichtlich gegliedert. Am Anfang steht in der Mitte, durch Zierleisten deutlich abgesetzt, die Wurzel. In der nächsten Zeile findet sich der »lexikalische« Eintrag: zunächst bei Nomina der Status emphaticus, bei Verben in der Regel die 3. Pers. Sing. Perf. P'al, dann die abgekürzte Angabe, daß es sich um ein Nomen, Verb usw. handelt sowie die englische Bedeutung; darauf folgt der syrische Ausdruck für die Wortkategorie; zuletzt wird angegeben, wie oft das Wort vorkommt. Bei griechischen Fremdwörtern ist auch die griechische Form vermerkt.

Bei den Verben finden sich vor den verschiedenen Stämmen und Tempora jeweils entsprechende Zeilen; die einzelnen Wortformen werden gleichfalls in einer vorangestellten Zeile durch Person, Numerus, Genus und Suffix bestimmt. Am Rand stehen die bereits erwähnten »icons«. Entsprechendes gilt für die anderen Wortkategorien.

Am Schluß eines jeden Lemma wird angegeben, wie oft das betreffende Wort in den einzelnen Büchern des Neuen Testaments vorkommt.

Der Kontext wird ausführlicher als in der Göttinger Konkordanz angegeben, was bei dem großen Format der Bände und dem breiten Satzspiegel keine Schwierigkeiten macht. Ein großer Vorteil für den Benutzer ist, daß das gesuchte Wort mit Strichen eingerahmt ist und dadurch sofort ins Auge sticht. Das erleichtert die Suche ungemein.

Die verwendete (Sertō-)Schrift entspricht den üblichen Drucktypen und ist – auch von der Größe her – einwandfrei lesbar. Sämtliche Formen und Zitate sind vokalisiert. Der Ausdruck erfolgte wie bei der Göttinger Konkordanz kamera-fertig mit dem Computer.

Bei den einzelnen, getrennt aufgeführten Wortformen stehen die Belege – wie in der Göttinger Konkordanz – in der Reihenfolge der biblischen Bücher, ohne Rücksicht auf den Kontext. Sucht man Verbindungen mit bestimmten anderen Wörtern, muß man deshalb manchmal viele Seiten durchsehen. Eine praktikable andere Anordnung wird sich aber wohl nur schwer finden lassen.

Die griechischen Fremdwörter sind nach der alphabetischen Reihenfolge der Buchstaben eingeordnet, wobei Matres lectionis und Buchstaben, die der Plene-Schreibung dienen, unberücksichtigt bleiben.

Den Hauptteil der Konkordanz bilden die Bände 1 bis 4, die beiden übrigen enthalten »Appendices«. Ungefähr drei Viertel der Bände 5 und 6 nehmen jedoch Wörter ein, die sehr häufig vorkommen (Partikeln, Pronomina, Präpositionen u.ä.). Darüber, ob es sinnvoll ist, sie separat in einem Anhang (Appendix II) aufzuführen, kann man sicher streiten, zumal die Lemmata in den Anhängen nach den gleichen Grundsätzen behandelt sind wie die übrigen Wörter im Hauptteil. In der alphabetischen Reihenfolge des Hauptteils finden sich jeweils Verweise (die letztlich nicht zutreffende »0« als Anzahl der Fundstellen sollte dort nicht stehen). Weitere 15 Prozent an Raum der beiden letzten

Bände entfallen auf die Eigennamen, die in Anhang I zusammengestellt sind; deren Herausnahme hat durchaus ihre Vorteile.

Nützlich ist ein englisch-syrischer Wortindex (Anhang III), eine Liste der rund 150 vorkommenden griechischen Fremdwörter, geordnet nach der griechischen Form, mit jeweils syrischer Entsprechung (IV), eine kurze Erklärung, in welcher Reihenfolge die Nominalformen aufgeführt sind (V; sie hätte vielleicht eher in die Einleitung gehört) und eine Liste, in der alle syrischen Wörter entsprechend der Buchstabenfolge alphabetisch aufgeführt sind und jeweils angegeben wird, unter welcher Wurzel sie in der Konkordanz zu finden sind.

Die Einleitung in syrischer Sprache und die Verwendung syrischer grammatischer Ausdrücke zeigt, daß die Bearbeiter die Konkordanz auch für seine syrischen Landsleute gedacht hat. Die Bände sind entsprechend der orientalischen Übung von »hinten« nach »vorn« zu lesen.

Den Schluß bildet ein ganz in der Tradition syrischer Kopisten gehaltener Kolophon in syrischer Sprache, in den Kiraz nicht nur Verlag, Druckort, Datierung, seinen eigenen Namen und die üblichen Bitten (u. a. für seine Lehrer) aufgenommen hat, sondern auch – wie wir es manchmal bei syrischen Schreibern finden – ein herausragendes zeitgeschichtliches Ereignis: und so wird der Nachwelt überliefert, daß am 5. April 1993 die Rudermannschaft der Universität Oxford den Sieg über ihre Cambridger Kommilitonen davongetragen hat.

Da Kiraz sich an die Ausgabe der British and Foreign Bible Society gehalten hat, beschränkt sich die Konkordanz im wesentlichen auf den Text der Peschitta. In Göttingen ist derzeit eine Konkordanz zum syrischen Neuen Testament in Arbeit, welche die drei wichtigsten Texte, nämlich die *Vetus Syra*, die Peschitta und die *Harklensis* in einer einheitlichen Konkordanz umfassen soll. Dieses Projekt scheint mir nach wie vor sinnvoll zu sein. Die Konkordanz von Kiraz ist zweifellos äußerst verdienstlich und wird die meisten praktischen und wissenschaftlichen Bedürfnisse ohne weiteres befriedigen, es kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß eine alle Texte einschließende Konkordanz einen höheren Informationswert hat. Welche Unterschiede zwischen den Übersetzungen bestehen, zeigen zum Beispiel auf einen Blick die Ausgaben der großen Katholischen sowie der Paulinischen Briefe von Barbara Aland und Andreas Juckel, bei denen Peschitta und *Harklensis* (nebst Zitaten) zeilenweise untereinandergestellt sind. Voraussetzung scheint mir jedoch zu sein, daß bei der *Harklensis* ein besserer, kritischer Text zugrunde gelegt wird, als er bisher im Druck zugänglich ist.

Sowohl die von Strothmann und seinen Mitarbeitern geschaffene Konkordanz wie die von Kiraz sind ausgezeichnete und seit langem entbehrte Hilfsmittel. Sie werden nicht nur gute Dienste bei der Auffindung von Bibelstellen leisten, sondern auch Material für lexikalische, grammatische und stilistische Arbeiten liefern. Es bleibt zu hoffen, daß die noch ausstehenden Vorhaben bald verwirklicht werden können.

Hubert Kaufhold

Sidney H. Griffith, *Arabic Christianity in the Monasteries of Ninth-Century Palestine*, Aldershot, Hampshire (Variorum) 1992 (= Collected Studies Series CS380), \$ 89,95.

In der bekannten Reihe des englischen Verlages, in der bereits mehrere Aufsatzsammlungen aus dem Bereich des Christlichen Orients erschienen sind (insbesondere von Brock, Dauvillier, Drijvers, Fiey und neuerdings auch von MacCoull, Thomson und van Esbroeck), legt Griffith elf Aufsätze im Nachdruck vor, die in den Jahren 1982 bis 1989 in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind. Sie gelten den Anfängen der christlich-arabischen Literatur in den palästinensischen Klöstern (Mar Saba, Mar Chariton) und im Katharinenkloster auf dem Sinai sowie der theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam, der im 9. Jh. immer mehr an Boden gewinnt. Verant-

wortlich für die Entstehung von christlicher Literatur in arabischer Sprache waren zunächst die Melkiten, die auch für die Übertragung griechischer Kultur in ein arabisches Gewand sorgten.

Der Sammelband gibt mit seinem ersten Beitrag einen Überblick über die verschiedenen christlichen Apologeten des 7. bis 9. Jh.s und ihre Einstellung gegenüber dem Islam, Mohammed und dem Koran. Die weiteren Aufsätze betreffen die Frage, wann die Evangelien ins Arabische übersetzt wurden (II), das Anwachsen der christlich-arabischen Literatur, die ältesten Textzeugen und Werke (III), Ikonoklasmus, Bilderverehrung und die damit zusammenhängenden christlich-islamischen Gegensätze aus der Sicht christlich-arabischer Autoren (IV, V), die Frage des freien Willens nach Theodor abū Qurrā, ein im christlich-islamischen Dialog ebenso kontroverses Thema (VI), die historischen Bedingungen für die Verwendung des Arabischen in Palästina und die Kopistentätigkeit des Stephan von Ramleh (VIII), der auch als Verfasser oder Kompilator eines frühen arabischen Werkes, einer »Summa theologiae arabica« (vgl. Graf II 16-19) in Frage kommt (VIII, IX). Die letzten Aufsätze befassen sich mit dem Martyrium des 'Abd al-Masīh an-Nağrānī (X) und mit Anton David, einen Schreiber und Mönch des Klosters Mar Saba vom Ende des 9. Jh.s (XI). Den Schluß bilden einige ergänzende Nachträge und ein Namensregister für den ganzen Band.

Der Sammelband mit seinen gehaltvollen Aufsätzen vermittelt ein facettenreiches Bild vom geistigen Leben der palästinensischen Mönche des 8. und 9. Jh.s. Es ist sehr zu begrüßen, daß diese wichtigen und weithin grundlegenden Beiträge nun in einem Band geschlossen bequem zugänglich sind.

Hubert Kaufhold

C.J. Cuming, *The Liturgy of St Mark edited from the manuscript with a commentary* (= *Orientalia Christiana Analecta* 234, Rom 1990), S. XLIII, 155

Kenneth Stevenson pries im Vorwort zu Recht den am 24. März 1988 in Texas verstorbenen englischen Gelehrten als einen der führenden Liturgiewissenschaftler, der sich zunehmend auf die ägyptische Anaphora konzentriert hatte. Noch als Studentin der orientalischen Sprachen in Oxford (1974-1977) hatte ich selbst Gelegenheit, ihn als einen interessanten Gesprächspartner im Zusammenhang mit unseren Diskussionen über das Offizium der orientalischen Kirchen kennen und schätzen zu lernen.

Die vorliegende Untersuchung der Markusliturgie des alexandrinischen Patriarchats gibt ein bedectes Zeugnis seines profunden Wissens und seiner viele Jahre umspannenden Beschäftigung mit den alexandrinischen Vertretern der Anaphora und seinen intensiven Kontakten mit anderen namhaften Spezialisten.

Die wichtige Studie beginnt in der Einleitung mit einem Überblick über die benutzten Fragmente, Handschriften und zusätzlichen Quellen (S. XXIII-XLIII), der nicht nur wegen seiner Klarheit, sondern auch aufgrund seiner scharfsinnigen Analyse, insbesondere des *Strasbourg Papyrus* PGR 254 und des *Deir Balyzeh Papyrus* und der Jakobusliturgie (JAS) besticht.

Zur Anaphora des Serapion von Thmuis (S. XXXVI-XXXVII) wird nun künftig auch die Untersuchung meines Schülers und Nachfolgers an der St. John's University, USA, Maxwell E. Johnson, zu konsultieren sein, dem mit seiner Arbeit »The Archaic Nature of the Sanctus, Institution, Narrative, and Epiclesis of the Logos in the Anaphora Ascribed to Sarapion of Thmuis« der ausgeschriebene Preis beim Internationalen Kongreß anlässlich der 75-Jahrfeier des Orientalischen Instituts in Rom verliehen wurde. (Sein Beitrag ist in Druck.)

Zur Autorschaft der Chrysostomusanaphora (S. XLII) ist nun die wichtige Computeranalyse von R. Taft heranzuziehen: »The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer«, *OrChrP* 56 (1990) 5-51.

An den informativen Überblick über die Quellen schließt sich im ersten Teil eine kritische Ausgabe (S. 1-67) an sowie eine hypothetische Rekonstruktion der Anaphora um 350 und 450 auf der

Grundlage des *Strasbourg Papyrus*, des *British Museum Tablet* und des *John Rylands Parchment*, wozu auch noch das Zeugnis von *Louvain Coptica* 29, des *Deir Balzyeh Papyrus* und die Anaphora des Serapion von Thmuis herangezogen wurde (S. 69-74).

Die sorgfältige, kritische Ausgabe des Texts, die die fehlerhafte Edition von Swainson von 1884, übernommen von Brightman 1896, ersetzt, basiert neben den benutzten Fragmenten und Papyri auf folgenden Handschriften: *Codices Vatican. gr.* 2281 und 1970, herangezogen wurden außerdem der Rotulus von *Messina gr. SS. Salv.* 177, der von H. Brakmann wiederaufgefundene *Codex Sinaiticus gr.* 2148 sowie eine vom späteren Patriarchen Meletios Pegas 1585-1586 kopierte Handschrift, die in 2 Hss. aus dem 19. Jh. vorliegt. Darüber hinaus konsultierte der Autor die koptische und äthiopische Markuskulturgie neben dem von Macomber herausgegebenen *Kacmarcik Codex* und einem nubischen Fragment.

Darüber hinaus bietet C. eine Ausgabe der verschiedenen Fragmente: *Strasbourg gr.* 254 (S. 61-62), *Brit. Museum Pap.* 2037 E und F (S. 63), die griechische Retroversion L. Th. Leforts von *Louvain Coptica* 29 (S. 63-64), den von U. Wilcken herausgegebenen *Würzburger Papyrus* 3 (S. 64), die vom Autor angefertigte Retroversion des *Brit. Museum Tablet* 54036 (S. 64-65) und das Fragment *John Rylands* 465 (S. 65-66). Abgeschlossen wird dieser wertvolle Teil mit *Corrigenda* zu Brightmans Ausgabe des Texts von *Codex* 1970 (S. 67).

Wahrscheinlich hat der Tod dem Autor die Möglichkeit genommen, seine in einer englischen Übersetzung gebotene Rekonstruktion der Anaphora des Markus um 350 (S. 69-70) erstens zu gliedern, zweitens anhand genauerer Angaben der benützten Fragmente seinen Rekonstruktionsversuch näher zu begründen. Das gleiche gilt für seine Rekonstruktion der Anaphora um 450 (S. 71-74).

Der zweite Teil (S. 75-146) ist dem ausführlichen Kommentar zur Ausgabe des griechischen Texts gewidmet, der selbstredend von großem Interesse ist: So geht der Autor z. B. auf die an den Vater und die an den Sohn gerichteten Gebete ein (S. 78-79), ein Phänomen, dem die Liturgiewissenschaft in letzter Zeit wieder besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Daß die an den Sohn gerichteten Gebete sicher späteren Datums sind, gibt zu denken.

C. nimmt (auf S. 95) an, daß das Trishagion angeblich zum erstenmal erst 451 belegt sei. Schon E. Schwartz, dem G. Kretschmar folgte, hatte die Möglichkeit erwogen, daß das Trishagion bereits mit dem Konzil von Ephesus zu verbinden ist.<sup>1</sup> Neben den griechischen Zeugen wurde vor kurzem auch auf armenische Quellen aufmerksam gemacht, die ebenso nahelegen, daß das Trishagion bereits in der Zeit des Konzils von Ephesus 431 bekannt gewesen ist.<sup>2</sup>

Die Datierung für die früheste Anführung des Sanctus um 300, belegt durch Asterios, Hom. XV, 16<sup>3</sup> (nicht 16, 15, wie der Autor auf S. 119 versehentlich angibt) ist problematisch, denn die bislang akzeptierte Meinung des Herausgebers der Homilien, M. Richard, übernommen von H. Auf der Maur, daß die besagten Homilien von Asterios Sophistes (3.-4.) stammen, ist von W. Kinzig neuerdings bestritten worden. Kinzig vermutet, daß es sich dabei um den zwischen 385-410 wirkenden Asterios von Antiochien bzw. Palästina handelt.<sup>4</sup>

1 Cf. E. Schwartz, *Publizistische Sammlungen zum Acacianischen Schisma* (= *Abhandl. d. Bayer. Akademie d. Wiss. Philos.-hist. Abt.*, n.F. 10, München 1934), 242; G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (= *Beiträge zur hist. Theol.* 21, Tübingen 1956), 176.

2 Cf. G. Winkler, »Das Gloria in excelsis und Trishagion und die dem Yovhannēs Ōjncē'i zugeschriebene Konziliengeschichte«, *EYAIOTHMA: Studies in Honor of Robert Taft, S.J.* (a cura di E. Carr et al., *Studia Anselmiana* 110, *Analecta Liturgica* 17, Rom 1993), 547-555.

3 Cf. H. Auf der Maur, *Die Osterhomilien des Asterios Sophistes als Quelle für die Geschichte der Osterfeier* (= *Trierer Theol. Studien* 19, Trier 1967), 84. S. dazu Asterios, Hom. XXIX, 10; ebenso analysiert von Auf der Maur, 85-86.

4 Cf. W. Kinzig, *In Search of Asterius: Studies on the Authorship of the Homilies on the Psalms* (= *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 47, Göttingen 1990).



Zum Einbezug des Sanctus sind inzwischen folgende Arbeiten zu konsultieren: B. D. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge 1991); R. Taft, »The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier I-II«, *OrChrP* 57 (1991), 281-308; 58 (1992), 83-121; G. Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet«, *Theologische Quartalschrift* (Heft 3, 1994).

Von großem Interesse ist die zusätzliche Diskussion zu den Interzessionen (a) nach dem Evangelium und (b) in der Anaphora (S. 131-135).

An die Studie wurde von K. Stevenson in einem Appendix die Bibliographie des Autors angehängt. Ein leider sehr knapp gehaltenes generelles Register schließt die wertvolle Arbeit über die Markusliturgie ab. Eine vorbildliche Untersuchung, die leider die letzte dieses wichtigen Liturgiewissenschaftlers geworden ist.

Gabriele Winkler

### J. R. K. Fenwick, *The Anaphoras of St Basil and St James: An Investigation into their Common Origin* (= *OrChrA* 240, Rom 1992) S. XXVI, 315

Als H. Engberding, ein Schüler des bedeutendsten Kenners der orientalischen Liturgien, Anton Baumstark, am 20. Mai 1969 verstarb, neigte sich ein großes Kapitel der Vergleichenden Liturgiewissenschaft in Deutschland dem Ende zu. Engberding war bereits mit seiner 1931 erschienenen Dissertation, *Das eucharistische Hochgebet der Basileusliturgie*, die unter Leitung von A. Baumstark entstanden war, ein großer Durchbruch gelungen, und seine Doktorarbeit, die auf der Durchsicht zahlreicher griechischer, slawischer, syrischer, arabischer, georgischer, armenischer, koptischer und äthiopischer Handschriften und / oder Ausgaben beruhte, hat zu Recht bis jetzt die Diskussion um die verschiedenen Bearbeitungen der dem Basilius zugeschriebenen ägyptischen, armenischen,<sup>1</sup> syrischen und byzantinischen Anaphoren maßgeblich bestimmt. Dies rührte zum einen von seinen bekannten Lehrern, darunter Baumstark, Rücker, Bonnet und Peradze und den daraus resultierenden profunden Sachkenntnissen der griechischen und orientalischen patristischen Literatur und generell der Kirchen des Ostens her, zum anderen war dies in Engberdings eigenen gründlichen Kenntnissen der orientalischen Sprachen begründet.

Nun hat F., der löblicherweise zu Beginn seiner Arbeit S. Brock für die Übersetzung syrischer Texte und anderen für die Hilfe bei der Durchsicht der deutschen Sekundärliteratur dankt, die schwierige Aufgabe unternommen, sich nicht nur durch Engberdings Dissertation über die Basiliusanaphora, sondern auch noch durch dessen reife und wohlbekannte Untersuchungen fast aller orientalischen Interzessionen, die wenige Jahre vor seinem Tod entstanden waren, durchzukämpfen, um die Ergebnisse Engberdings in Frage zu stellen, gewiß selbst für Spezialisten der orientalischen Liturgien kein leichtes Unterfangen. Sehen wir uns also an, wie F. dabei vorgegangen ist.

Bei aufmerksamer Durchsicht der Bibliographie Fs fällt auf, daß die Angaben oftmals unvollständig sind. Dazu nur einige Beispiele: A. Baumstark (»Jakobsliturgie«) u. B. Capelle S. XVI, H. Leeb S. XIX, E. Hammerschmidt S. XVIII, J. Mécérian (nicht: »Mecerian oder Mercérian, so: S. 9, 314) S. XIX, M. Ormanian S. XX (außer dem unvollständigen Titel wurde nicht darauf hingewiesen, daß dies die zweite revidierte englische Übersetzung von G. M. Gregory der französischen Ausgabe von Ormanian ist. Nun liegt eine dritte revidierte englische Edition vor, die 1988 in New York erschienen ist), A. Renoux (*Le codex*) u. A. Rücker, S. XX, R. Taft, S. XXI, G. Winkler (*Initiationsrituale*) S. XXII. Mehrmals wurden Untersuchungen in abgekürzter Form in

1 In der armenischen Überlieferung wurde die Anaphora nicht dem Basilius, sondern Grigor Lusaworič<sup>1</sup> zugeschrieben.

der Bibliographie und in Anmerkungen angegeben, ohne in der Bibliographie dann aufgeschlüsselt zu werden (v.g. S. XX: LQ und S. 195, Anm. 12).

Insbesondere die Anführung der deutschen Sekundärliteratur gab Anlaß zu grammatikalischen und orthographischen Fehlern, so z. B. S. XV, XVII, XIX, XXIII *passim* (von den Druckfehlern im griechischen und englischen Text ganz zu schweigen).

Gravierender ist die Tatsache, daß dem Autor wichtige Sekundärliteratur offensichtlich unbekannt gewesen ist, worauf bei den einzelnen Kapiteln noch näher eingegangen wird. An dieser Stelle beschränke ich mich auf ein paar Beispiele, die in der Bibliographie fehlen: Zwar wird Saugets *Bibliographie* der orientalischen Liturgien, die sich von 1900 bis 1960 erstreckt, auf S. XXI angegeben, jedoch die Fortführung von S. Janeras für 1961-1967 war dem Autor sichtlich unbekannt.

Die zweite revidierte Ausgabe des kürzlich verunglückten E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras. Second Revised Edition* (= Äthiopische Forschungen 25, Stuttgart 1987) ist dem Autor ebenso entgangen. Zu den Interzessionen der byzantinischen Chrysostomusanaphora gibt es eine ausführliche Untersuchung der griechischen Handschriften des 8.-16. Jh.s, die die Grundlage für die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Interzessionen bildet: s. *OrChrP* 36 (1970) 301-336; 37 (1971) 333-383. Dazu ist nun auch die Untersuchung von R. Taft heranzuziehen, die 1991 erschienen ist, also nicht mehr vom Autor berücksichtigt werden konnte: R. F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom IV: The Diptychs* (= *OrChrA* 238, Rom 1991). Ebenso zu spät erschien wohl die Arbeit Tafts zur Autorschaft der Chrysostomusanaphora, um in die vorliegende Studie eingearbeitet werden zu können: R. Taft, »The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited. Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer«, *OrChrP* 56 (1990) 5-51.

Das 1. Kap.: »The Historical Background: A Brief Sketch« zu Jerusalem, Ägypten, Antiochien, Kappadokien und Armenien ist aufgrund mangelnder Sachkenntnisse zu diesen wichtigen liturgischen Gebieten zu dürftig ausgefallen. Auch hier hat sich der Mangel an Kenntnissen der einschlägigen Literatur empfindlich bemerkbar gemacht. Beim Überblick über die Jerusalemer Liturgie (S. 3) hätte nicht Baldovins kurze Einführung (in Alcuin/*Grove Liturgical Study* 9, Nottingham 1989), sondern eher seine umfangreiche Untersuchung über den Stationsgottesdienst zitiert werden sollen, die dem Autor sichtlich nicht bekannt war: J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship: The Origins, Development, and Meaning of Stational Liturgy* (= *OrChrA* 228, Rom 1987), 45-104. Noch besser wäre es freilich gewesen, dabei sofort auf den 1. Band von A. Renoux (*Le codex arménien Jérusalem* 121 ...) zu verweisen, denn Renoux zählt immerhin zu den besten Kennern der Jerusalemer Liturgie.

Was die Datierung von Egerias Aufenthalt in Jerusalem (S. 4) anbetrifft, ist der wichtige Artikel von P. Devos, »La date du voyage d'Égérie«, *AnBoll* 85 (1967), 165-194, dem Autor ebensowenig bekannt gewesen.

Bei armenischen Jurisdiktionsfragen, der Weihe armenischer Patriarchen etc. (S. 9) fehlen generell die grundlegenden Arbeiten (in Englisch und Französisch) von Nina Garsoïan. Die Aussage »Armenia lost its independent statehood in the fifth century« ist irreführend. Armenien wurde um 387 (genaue Datierung ist umstritten) in eine persische und byzantinische Hälfte aufgeteilt, wobei dem byzantinischen Teil ein *Comes* vorstand, während sich in Persarmenien die armenischen Arsakiden-Könige bis 428 halten konnten. Danach wurde ein *Marzpan* eingesetzt.

Außerdem wäre es aus ökumenischen Gründen besser, anstelle von »Monophysites« den Ausdruck »die nicht-chalcedonensischen Kirchen« zu gebrauchen, denn heute sind wir nicht nur sensibler geworden, sondern wir wissen auch, daß dieser gesamte Fragenkomplex um den »Monophysitismus« neuer Untersuchungen bedarf.

Beim 2. Kap. über die Grundlagen der westsyrischen Anaphora fällt ebenso auf, daß der neuere Forschungsstand in die Darstellungen des Autors nicht aufgenommen wurde. Das generelle Aufsehen und die daraus resultierende Debatte, die C. Giraudos These (*La struttura letteraria della pre-*

*ghiera eucaristia. Saggio sulla genesi letteraria di una forma: Toda veterotestamentaria, Beraka gudaica, Anafora cristiana* [= *Analecta Biblica* 92, Rom 1981]) in weiten liturgiewissenschaftlichen Kreisen erregt hat, scheint dem Autor völlig entgangen zu sein (cf. S. 13-14). Allein ein Blick in die vorzügliche Besprechung von H. B. Meyer, »Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebetes. Hinweise zu einer wichtigen Neuerscheinung«, *Zeitschrift für kath. Theol.* 105 (1983), 184-202, hätte genügt, um die Bedeutung dieser Untersuchung zu erfassen; aber auch ein in englischer Sprache dazu erschienener Aufsatz von Th. Talley, »The Literary Structure of the Eucharistic Prayer«, *Worship* 58 (1984), 404-420 (den F. offensichtlich auch nicht kannte), hätte den Autor darüber aufgeklärt, daß keineswegs mehr ein allgemeiner Konsens über die Verwurzelung der orientalischen Anaphoren in der jüdischen *Birkat ha-mazon* vorliegt. Wenngleich über die genauere Präzisierung der jüdischen Wurzeln sicher noch nicht das letzte Wort gefallen ist, müßte doch aus einer Untersuchung eigentlich hervorgehen, daß man über die neuen Diskussionen und den jetzigen Forschungsstand informiert ist.

Beim Vergleich zwischen den Anspielungen auf die Anaphora in den Homilien des Johannes Chrysostomus und denen des Theodor von Mopsuestia mit einer strukturellen Rekonstruktion der Anaphora des 4.-5. Jh.s genügt es sicherlich nicht, einen englischen Aufsatz von Shepherd aus dem Jahre 1961 und Brightman (1896) zu zitieren. Immerhin liegt dazu seit 1970 eine detaillierte Analyse der Homilien des Chrysostomus für die Rekonstruktion der Chrysostomusliturgie, allerdings in Deutsch von F. van de Paverd, vor: *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts* ... (= *OrChrA* 187, Rom 1970). Zwar wird diese wichtige Untersuchung in der Bibliographie angegeben, dann jedoch bei seinem Rekonstruktionsversuch der Anaphora (S. 14-16) überhaupt nicht berücksichtigt. Gerade bei der Frage, ob es eine Anamnese in der Anaphora zur Zeit des Johannes Chrysostomus gegeben hat, kann auf die ausgewogene Diskussion bei van de Paverd (S. 364 *passim*) nicht einfach verzichtet werden. Es müßte zudem genauer dargelegt werden, warum der Autor hier zu Ergebnissen kommt, die von van de Paverd abweichen.

Das 3. Kap., das mit einem Überblick über die dem Basilius zugeschriebenen Anaphoren (S. 19-24) einsetzt, bietet nichts, was nicht schon wesentlich besser in der Dissertation des in vielen orientalischen Sprachen bewanderten Engberding 1931 vorgetragen worden wäre. Wiederum ersetzen eine 1938 erschienene englische Übersetzung der allgemeinen Einführung in die orientalischen Liturgien von Salaville (die 1932 in Französisch erschienen war) und ein kurzer Artikel von Shepherd (»The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy«) neben anderen in englischer Sprache erschienenen Arbeiten die Auseinandersetzung mit Engberdings Untersuchung und Ergebnissen. Wie jedoch dabei A. Bouley's Studie (*From Freedom to Formula* ...) von 1981 die spätere Arbeit von G.J. Cuming (»Pseudonymity and Authenticity ...«) aus dem Jahre 1984 *abstützen kann* (S. 22: »Bouley supports Cuming's conclusions ...«), ist mir nicht verständlich gewesen.

Beginnen wir mit Engberdings durchaus plausibler und mit größter Zurückhaltung geführten Diskussion, wie es zur Übertragung des Namens von Basilius auf das vorbasilianische ägyptische Formular gekommen sein könnte, wobei Engberding den hypothetischen Charakter seiner Vermutung eigens betont (S. LXXXV-LXXXVI). In verkürzter und wesentlich simplifizierter Form finden wir sie ohne Hinweis auf Engberdings eigene Vorbehalte bei F. (S. 28-29) wieder.

Dies wäre weiter von keiner größeren Bedeutung, wären da nicht F.s offenkundige Schwierigkeiten, dem deutschen Text zu folgen: Die Zusammenfassung F.s von Engberdings Forschungsergebnissen korrespondiert inhaltlich nicht immer mit dem, was Engberding eigentlich gesagt hat. Daß Engberding irgendwo behauptet habe: »on textual grounds the Syriac and Byzantine versions form a superior unit to the Old Armenian« (S. 25), konnte ich bei Überprüfung der angegebenen Seite von Engberding (S. LXXI) nicht feststellen. Im Gegenteil. Hier wurde offensichtlich der Sinn des deutschen Textes mißverstanden. Auf der besagten S. LXXI von Engberding, die der Autor angibt, heißt

... Also S[yr] und B[yz Bas] gehen auf einen gemeinsamen Archetypus ( $\Psi$ ) zurück; und erst mit diesem ist A[rmen Bas] verwandt.

Wer von den beiden Bruderzeugen [damit ist A und  $\Psi$  gemeint, d. h. die armenische Bas und der Archetypus  $\Psi$ , aus dem die syrische und byzantinische Version hervorgingen] ist nun textkritisch die bessere? Im allgemeinen dürfen wir A[= der armenischen Bas] den Vorzug geben.

Denn 1.  $\Psi$  steht der Hl. Schrift näher (Grundsatz 9 [= Rückverweis auf die auf S. XXIII formulierten Kriterien der Analyse]: ... [dies wird anhand von Beispielen erläutert].

2.  $\Psi$  weist unter dem Gesichtspunkte der allgemeinen Geschichte des eucharistischen Hochgebetes die *entwickeltere* Gestalt auf ... [dies wird wiederum anhand von Beispielen bewiesen].

Es folgen bei Engberding auf den nächsten Seiten noch weitere Gründe, warum für die Priorität von A[rmen Bas] gegenüber  $\Psi$ , dem Archetypus von S[yr] und B[yz] Bas, plädiert werden muß.

Weiter faßt F. auf S. 25 Engberdings Ergebnisse folgendermaßen zusammen: »Engberding designated the shorter form  $\tilde{A}$ , since it is preserved solely in Mss deriving from Egypt.« Dann fährt er mehr als ungenau fort: »The superior unit comprising the Syriac (S), Old Armenian (A) and Byzantine (B) forms he denoted by the letter  $\Omega$  ...« Dies entspricht keineswegs Engberdings Aussagen. Nach Engberding ist, wie gesagt, der armenischen Rezension der Vorzug gegenüber der syrischen und byzantinischen Textgestalt zu geben, die er im Archetypus  $\Psi$  zusammenfaßt. Aus  $\Omega$  sind also zunächst zwei Gruppen hervorgegangen: erstens A (= die armenische Textgestalt) und zweitens  $\Psi$ . Aus  $\Psi$  sind der syrische (S) und der byzantinische (B) Text der Basiliusanaphora entstanden.

Die byzantinische Rezension ist dann mehrmals übersetzt worden, dabei auch ins Armenische. Es gibt also zwei unterschiedliche armenische Versionen, wozu Engberding auf S. 67 folgendes feststellt:

*Erstens* – bei der ersten und ältesten armenischen Rezension (= A): »A[rmen Bas] bietet gegenüber  $\Psi$  [= der Archetypus der syrischen und griechischen Bas] den besseren Text [s. dazu S.] LXXIf.«;

*Zweitens* – bei der armenischen Übersetzung der *byzantinischen* Bas vermerkt Engberding ausdrücklich, daß sie »noch manche sehr alte Züge aufweist [s. dazu S.] LXVf., die zum Teil ... dem vorbasileianischen Text angehört haben dürfte [s. dazu S.] LXVf., 32 ...«

Engberding verweist also mehrmals darauf, daß der armenische Zeuge (A) der syrischen (S) und byzantinischen (B) Version der Bas vorangeht, so auch S. LXXI u. LXXXVIII, wo ausdrücklich auf prägnanteste Weise festgehalten wird: »Die einzelnen Bearbeitungen folgen sich gemäß ihrem Alter:  $\tilde{A}$ [gyptische] – A[rmenische] – S[yrische] – B[yzantinische Bas]«. Auch visuell ist dieser Sachverhalt auf S. LXXXVII festgehalten worden.

Bevor F. also ansetzt »to challenge the accuracy of such a presentation of the relationships« (S. 25), müßte eigentlich eine sachlich einwandfreie Wiedergabe der Forschungsergebnisse von Engberding zu erwarten sein.

Auf S. 26 stellt der Autor in kritischer Stellungnahme zu Engberding fest, daß eigentlich von *vier* verschiedenen Urformen der Bas ausgegangen werden muß und nicht nur von zwei, wie das angeblich Engberding getan habe. Wenigstens ein kurzer Blick in Engberdings eigene Zusammenfassung seiner Analyse der verschiedenen Versionen von Bas (S. LXXXVI) hätte F. etwas vorsichtiger formulieren lassen, denn dabei heißt es:

1. Die *Ba[s]* tritt uns in vier Bearbeitungen entgegen:  $\tilde{A}$ [gyptisch], A[rmenisch], S[yrisch] und B[yzantinisch].
2. Diese vier Bearbeitungen stehen in folgendem Verwandtschaftsverhältnis: S[yr] und B[yz Bas] bilden gegenüber A[rmen] die höhere [also eine übergeordnete] Einheit  $\Psi$ ;  $\Psi$  und A[rmen] im Verhältnis zu  $\tilde{A}$ [gypt] die höhere Einheit  $\Omega$ .
3.  $\Omega$  ist die [von ... Basileios ... durchgeführte [Erweiterung und] Bearbeitung eines uralten Formulars, das uns im wesentlichen noch in  $\tilde{A}$ [gyptisch Bas] erhalten ist, etc.

Für den Autor war es jedoch nicht nur sichtlich schwierig, den Aussagen von Engberding zu folgen, selbst die Identifikation der Seiten von Engberdings Untersuchung ist nicht immer gelungen, so z. B. S. 26 Anm. 38 [korrekt wäre: LXXXV-LXXXVI], 29 Anm. 51 [korrekt wäre: ebenso LXXV-LXXXVI].

Mit dem 4. Kap., das dem Ursprung der Jakobusanaphora gewidmet ist, schließt die Diskussion über die Anfänge der westsyrischen (antiochenischen) Eucharistischen Hochgebete, der Basilianaphora und der Jerusalemer Meßliturgie ab. Leider fehlt auch in diesem Kapitel nicht nur wichtige Sekundärliteratur, sondern es erfolgt wiederum keine wirkliche Auseinandersetzung mit wichtigen Arbeiten, so z. B. mit den Beiträgen von Kretschmar, Rücker (*Die syrische Jakobusanaphora*, XI-XIII), Heimig (*Anaphora Syriaca II/2*, 109, 111) und Baumstark (»Die armenische Rezension der Jakobusliturgie übersetzt u. mit der syr. u. griech. Rezension verglichen«, *OrChr* n. S. 7-8 (1918) 1-32; *idem*, *die Messe im Morgenland*, 38-47).

Im 5. Kap. gibt der Autor einen Überblick über die verschiedenen herangezogenen Anaphoren und ihre Ausgaben. Diese Zusammenstellung (S. 49-60) ist sehr interessant und hilfreich, jedoch qualitativ nicht vergleichbar mit dem Überblick über die orientalischen Quellen, wie sie Engberding in seiner Arbeit über die Basilianaphoren (S. XXV-LXXIX) mustergültig vorgelegt hat und auf die auch F. zurückgreifen muß.

Wie schwer sich der Autor jedoch dabei mit den Aussagen von Engberding getan hat, zeigt das Mißverständnis auf S. 54, Text zu Anm. 16., wo F. wiederum dem Deutsch nicht folgen konnte.

Auf S. 55 wiederholt F. Engberdings angebliche Feststellung: »Engberding judged it [= armen. Bas] to be textually inferior to the other two members [= syr + byz Bas] of the  $\Omega$  group«. In Wirklichkeit behauptet Engberding gerade das Gegenteil, wie bereits oben festgehalten wurde.

Was die armenische Version der Jakobusanaphora anbetrifft, muß nochmals A. Baumstark (»Die armen. Jakobusliturgie übersetzt u. mit der syrischen u. griechischen Rezension verglichen«, 1-8) konsultiert werden, da die Ergebnisse von F. nicht genau präsentiert wurden. Zwar weist Baumstark in der Tat darauf hin, daß die armenische Textgestalt Gemeinsamkeiten mit der syrischen und griechischen Rezension zeigt, jedoch auf S. 8 neigt Baumstark dann zu der Annahme, daß der armenische Text aus einer syrischen Vorlage, genauer, aus der Normalliturgie der Anhänger des Julianos von Halikarnassos, hervorgegangen sein könnte.

Welche Stellung bei den Bearbeitungen der Jakobusliturgie die maronitische Textgestalt einnimmt (cf. Assemani, *Codex Liturgicus Ecclesiae Universae* IV [Rom 1749-1766], 131-179 = Renaudot II, 29-42), weiß ich momentan nicht zu sagen. Dem sollte jedoch weiter nachgegangen werden.

Die vollständige syrische Version der Jakobusanaphora ist natürlich deshalb so wichtig, weil sie die Jerusalemer Liturgie reflektiert. Die ursprünglich griechisch abgefaßte Anaphora scheint noch vor dem 7. Jh. ins Syrische übersetzt worden zu sein, denn Jakob von Edessa erwähnt diese Anaphora in seinem Brief an den Presbyter Thomas (s. dazu Assemani, *Bibliotheca Orientalis* I, 479-486). Der Text ist jedoch korrupt, deshalb ist auch noch Rahmani, *I fasti della chiesa patriarcale antiochena*, XX-XXV, und vor allem natürlich die Einführung von Heimings *Anaphora Syriaca II/2*, heranzuziehen. Informationen darüber finden sich bei F. weder in diesem noch im IV. Kap. (das dem Ursprung der Jakobusanaphora gewidmet ist). Das heißt nicht nur, daß alles, was über die Basilianaphoren gesagt wird, besser nochmals in Engberding zu überprüfen ist, sondern auch, was die Jakobusanaphora anbetrifft, sollten besser nochmals die Arbeiten von Mercier, Heimig, Rücker, Baumstark und Khouri-Sarkis konsultiert werden. Auch die Mitteilungen über die Jakobusanaphora von Catergian und Dashian (*Srbazan pataragamatoyc'k' Hayoc' ... Die Liturgie bei den Armeniern*, 430, 433-434) mußten dabei mitintegriert werden.

Im 7. Kap. präsentiert F. einen Überblick über die von ihm angewandte Methodologie, worauf gleich noch näher eingegangen wird. Wenn er dabei klärend einfügt, daß Baumstarks oftmals gerühmte Methodologie eigentlich auf Engberdings Studie über das *Hochgebet der Basileiosliturgie* zurückzuführen sei, dann ist dem entgegenzuhalten, daß Engberding ein Schüler Baumstarks war

und daß es niemand anderer als Baumstark gewesen ist, der Engberdings Dissertation über die Basiliusanaphoren geleitet hat, was F. vielleicht nicht bekannt war.

Nun aber zur Hauptsache: F. übernimmt, wie er sagt, die von Engberding und Baumstark aufgestellten Gesetze der Methodologie (S. 61-62). Wenn er jedoch (auf S. 62) seine eigenen »Verbesserungen« von Engberdings Methode hervorhebt: »one significant difference from Engberding, however, is a shift of emphasis from an almost exclusively *verbal* approach in favour of one in which *structural* considerations play a greater role«, so kann ich ihm insofern beipflichten, als es durchaus berechtigt ist, aus der Not eine Tugend zu machen ... Was jedoch Engberding anbetrifft, so gehört er eben aufgrund seiner Ausbildung zu der von Baumstark begründeten philologisch-historischen Schule, der wir immerhin die größten Errungenschaften in unserer Kenntnis der Entwicklungsgeschichte der Liturgien verdanken.

Auf S. 63 informiert uns F., daß auf einen detaillierten Vergleich der verschiedenen Textgestalten des Sanctus gänzlich verzichtet wird, da das Sanctus in vielen Handschriften nur mit dem Incipit angegeben sei. Soviel jedoch auszumachen war, verwendete der Autor nirgendwo in seiner Untersuchung griechische und/oder orientalische Handschriften, sondern die jeweiligen Ausgaben bzw. Übersetzungen. (Engberding hatte sich die Sache nicht so leicht gemacht.) Gerade mit einer sorgfältigen Analyse des Sanctus kann sehr vieles über die Herkunft dieses Teils der Anaphora ausgesagt werden. Die Ausklammerung des Sanctus stellt eine empfindliche Lücke dar, um so mehr, als der Autor des öfteren an Engberding bemängelt, daß dieser sich nur mit der »Oratio ante Sanctus«, dem Sanctus und der »Oratio post Sanctus« beschäftigt habe (S. 26 *passim*).

Inzwischen sind zu den Anfängen der Eingliederung des Sanctus in die Anaphora neue Arbeiten entstanden, die dem Autor freilich nicht bekannt sein konnten:

- R. Taft, »The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier I-II«, *OrChrP* 57 (1991); 58 (1992);
- B. D. Spinks, *The Sanctus in the Eucharistic Prayer* (Cambridge 1991);
- Gabriele Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet«, *Theol. Quartalschrift* (Heft 3, 1994).

Mit den bislang erwähnten Mängeln – keineswegs immer Bagatellen! – könnte man sich wenigstens in etwa arrangieren, nicht jedoch mit dem Rekonstruktionsversuch eines Textes der Basiliusanaphora, dem nach Engberding mehrere Bearbeitungen zugrunde gelegen haben müssen, den Engberding jedoch wohlweislich nur stipuliert, nicht jedoch rekonstruiert hat. Diesen rekonstruierten Text legt dann der Autor allen seinen Schlußfolgerungen zugrunde. Dabei handelt es sich um die Rekonstruktion des griechischen Texts von  $\Omega$ , das heißt den Vorläufern von A[rmen] und  $\Psi$  (!), letzterer wiederum der Vorläufer von S[yr] und B[yz] ist. Dazu meint F. auf S. 64: »... Engberding did not undertake to isolate the precise text which lay behind the Armenian, Syriac und Byzantine versions. That task has been attempted here. The text designated  $\Omega$ -Basil in the tables represents an attempt at reconstructing the original ...« etc. Auf der gleichen Seite macht dann der Autor die Einschränkung: »no *exhaustive* attempt has been made to produce a verbally precise reconstruction of the intermediate  $\Omega$  form of the anaphora«. Entweder das ist der Text von  $\Omega$ , oder man sollte ihn überhaupt nicht vorschlagen und schon gleich gar nicht alle Schlußfolgerungen darauf aufbauen, wie das der Autor getan hat.

Bei diesem gewagten Rekonstruktionsversuch sehe ich unüberwindbare philologische und methodologische Probleme:

1. Es gibt noch nicht einmal eine verlässliche Ausgabe von A, der armenischen Textgestalt. Eine vorläufige Übersetzung kann nicht als Ausgangsbasis für eine Rekonstruktion des Vorläufers dienen. Außerdem muß auch noch das Fragment in den *Buzandaran Patmut'wnk'* in eine künftige zu erstellende kritische Ausgabe von A eingeordnet werden.
2. Ähnliches gilt auch für syr Bas: Eine Übersetzung kann nicht als Ausgangsbasis für die Rekonstruktion des Vorläufers des syrischen Textes herangezogen werden!

3. Am problematischsten scheint mir jedoch folgender Sprung zu sein: Wenn überhaupt eine Rekonstruktion von  $\Omega$  unternommen werden soll – Engberding wußte schon, warum er sich davor hütete, obwohl er im Gegensatz zu F. die nötigen philologischen Voraussetzungen mitgebracht hätte – so müßte zuerst  $\Psi$ , der Archetypus von  $S[y\tau]$  und  $B[yz]$  Bas rekonstruiert werden, der der A[rmen] Bas gegenübersteht! Erst nach diesem Rekonstruktionsversuch von  $\Psi$  wäre dann der nächste Schritt der Rekonstruktion vielleicht möglich, nämlich die von  $\Omega$ , dem Archetypus von A[rmen-] und  $\Psi$ -Bas!

Solche Sprünge, wobei philologische und methodologische Aufgaben vom Tisch gefegt werden, können keine verlässliche Ausgangsbasis abgeben. Meines Erachtens ist F.s Rekonstruktion von  $\Omega$  völlig wertlos und damit auch sämtliche Schlußfolgerungen, die F. aus  $\Omega$  zieht.

Dazu gehören seine Aussagen zu folgenden Teilen der Anaphora:

der »Präfation« (S. 72, 74, 77-81, 83-85) mit der Zusammenfassung (S. 85-86);

dem »Prä-Sanctus« (S. 88, 90, 91, 94-95);

dem »Post-Sanctus« (S. 98, 100, 102, 104, 106, 109-120);

der »Narratio Institutionis« (S. 124 [Arm-Bas]-125, 126-127, 128, 130, 134-137, 139-143) mit der Zusammenfassung (S. 144-146);

der Anamnese (S. 148 [Arm-Bas]-149, 150-151, 152, 154, 157-159, 162-163);

der Epiklese (S. 168 [Arm-Bas]-169, 170-171, 172, 174, 176, 181, 182, 184. Bei seiner Analyse der Epiklese hat der Autor überhaupt nicht auf die verschiedenen *Verbformen* »senden« und »kommen« geachtet, die wichtige Rückschlüsse auf die Herkunft einer Epiklese geben, wie S. Brock bereits vor 20 Jahren gezeigt hat: »The Epiclesis in the Antiochene Baptismal Ordines«, in: *Symposium Syriacum 1972* (= *OrChrA* 197, Rom 1974). Auch diese bahnbrechende philologische Untersuchung Brocks über die Verben bei den Epiklesen ist dem Autor nicht bekannt gewesen.

Ebenso was der Autor zu den Interzessionen zu sagen hat, bedarf nochmaliger Überprüfung (S. 202 [Arm-Bas]-203, 204-205, 206-207, 208-209, 210-211, 212-213, 214-215, 216-217, 218-219, 220-221, 222-223, 224-225, 226-233) mit der Zusammenfassung (S. 238-239, ferner S. 240-270, 277).

Hierher gehören auch noch folgende Seiten bei der abschließenden Doxologie: 286-287, 288, 290, 293.

Zudem ist nach all dem, was bislang über F.s Mißverständnisse des Texts von Engberding und seinen unzuverlässigen Wiedergaben von Forschungsergebnissen zutage trat, ein gerüttelt Maß an Mißtrauen angebracht, inwieweit es F. tatsächlich gelungen ist, Engberdings Angaben zur »Oratio ante Sanctus«, Sanctus und »Oratio post Sanctus« (cf. S. 64) in seinem Rekonstruktionsversuch von  $\Omega$  präzise zu integrieren.

Aber F. hat sich ja nicht nur mit der schon ausreichend komplizierten Untersuchung der griechischen und den verschiedenen orientalischen Bearbeitungen der Basilisanaphora begnügt, sondern auch noch einen Vergleich des rekonstruierten  $\Omega$ -Textes von Bas mit der Jakobusanaphora in seiner syrischen und griechischen Textgestalt auf sich genommen, ein Unterfangen von solch gewaltigen Proportionen, daß es einem schier den Atem nimmt. Leider steht das gesamte Unternehmen aus besagten philologischen und methodologischen Gründen auf wackligen Beinen.

Seine Ergebnisse (S. 297-301) sind, wo sie von Engberding abweichen, aus den oben erläuterten Gründen nicht abgesichert.

Ich frage mich auch, inwieweit die *Reihenfolge* der Interzessionen wirklich als ausschlaggebendes Kriterium für die Einordnung eines Hochgebets herangezogen werden kann. Ich glaube nicht, daß der Reihenfolge der einzelnen Glieder in den Interzessionen das gleiche Gewicht wie dem eigentlichen Text des Hochgebets zukommen kann, denn sie bilden innerhalb der Anaphora ein untergeordnetes Element. Außerdem ist die Übernahme von einzelnen Gliedern in einer Anaphora auf eine Reihe von Faktoren zurückzuführen, und sie gibt nicht notwendigerweise Aufschluß über den Einfluß eines gesamten Hochgebets auf ein anderes, sondern bleibt, wenn nicht andere Befunde hinzukommen, auf das anaphorische Fürbittgebet eingeschränkt.

Was der Autor (auf S. 299) zur armenischen Kirche und Kappadokien zu sagen hat, muß erst auf den jetzigen Forschungsstand gebracht werden, und dazu sind insbesondere die Arbeiten von Nina Garsoïan heranzuziehen. Auch die ältesten armenischen Historiographen, wie die *Buzandaran Patmut'iwnek'* und Koriwn, müssen konsultiert werden. Dazu sind jetzt auch ausführliche Kommentare zugänglich. Die Auskunft, die uns der Autor (S. 299-300) über die erste armenische Rezension der Bas (– in der armenischen handschriftlichen Überlieferung ist sie nicht dem Basilius, sondern dem Grigor Lusaworič<sup>c</sup> zugeschrieben –) ist weniger genau und informativ als das, was Engberding uns in detaillierter und philologisch einwandfreier Form darüber 1931 mitgeteilt hat.

Bei einer Gegenüberstellung von Engberdings Untersuchung der Basiliusanaphoren und der vorliegenden Untersuchung von F. schneidet der Autor nicht sehr gut ab. Allein philologisch wie methodologisch ist F.s Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Basiliusanaphoren mit Engberdings Analyse qualitativ überhaupt nicht vergleichbar. Wenn wir wirklich Engberdings Forschungsergebnisse in Frage stellen wollen, so müssen die vor uns liegenden Schritte in etwa so aussehen:

1. Als erstes benötigen wir Monographien zu den verschiedenen orientalischen Rezensionen der dem Basilius zugeschriebenen Anaphoren. Die unentbehrliche Grundlage dazu sind philologische Kenntnisse zu den verschiedenen orientalischen Rezensionen.
2. Dabei muß aufgrund der Angaben bei Engberding dem armenischen Zeugen besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, denn der ältesten armenischen Rezension von Bas steht nach Engberding der Archetypus  $\Psi$  gegenüber. Aus dem Archetypus  $\Psi$  ist nach Engberding die syrische und byzantinische Rezension hervorgegangen. Daß dabei nur eine eingehende Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung in Frage kommt, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden.

Mit der zu erstellenden kritischen Ausgabe der armenischen Rezension ist die Edition in Cattergian und Dashian zu vergleichen, die nach den Angaben von Engberding und Renoux nicht sehr zuverlässig zu sein scheint.

3. Zugleich muß das Fragment in den *Buzandaran Patmut'iwnek'* eingeordnet werden. Dazu gehört auch ein Datierungsversuch, was gar nicht so einfach sein dürfte, denn wir können nicht von vornherein annehmen, daß der Text in den *Buzandaran Patmut'iwnek'* unverändert überliefert worden ist.
4. Aber auch alles, was Engberding zur zweiten armenischen Rezension, einer Übersetzung der byzantinischen Textgestalt, zu sagen hat, muß sorgfältig überprüft werden, denn auch sie hat nach Engberding an einigen Stellen noch altertümliche, ja »vorbasileianische« Züge bewahrt.
5. Erst nachdem wir die handschriftliche Überlieferung in Monographien der einzelnen Bearbeitungen der Basiliusanaphora dargestellt haben, können wir uns zunächst zu dem Archetypus  $\Psi$  vortasten, aus dem nach Engberding die syrische und byzantinische Textgestalt hervorgegangen ist. Daß die Erfassung des Archetypus  $\Psi$  zuerst zu erfolgen hat, geht aus den Angaben Engberdings hervor, denn  $\Psi$  steht dem armenischen Text gegenüber.
6. Mit der Erfassung des Archetypus  $\Psi$  und der daraus resultierenden Möglichkeit eines Vergleichs mit der armenischen Textgestalt können wir uns an den Vorläufer von A[rmn] Bas und  $\Psi$ , nämlich  $\Omega$  herantasten. Daß es dazu generell erheblicher philologischer und liturgiewissenschaftlicher Kenntnisse bedarf, versteht sich wohl von selbst.
7. Nachdem diese Arbeit geleistet ist, können wir einen Vergleich mit  $\tilde{A}$ , den »ägyptischen« und ältesten Zeugen der Bas antreten.
8. Wenn dieses Gebäude errichtet ist, dann haben wir eine gesicherte Grundlage für die Entwicklungsgeschichte der dem Basilius zugeschriebenen ägyptischen, armenischen, syrischen und byzantinischen Anaphoren, die es uns ermöglicht, einen Vergleich mit den verschiedenen Rezensionen der Jakobusanaphora anzugehen.



Zusammenfassung zu F.s Studie:

1. Bei der Untersuchung orientalischer Anaphoren wäre es eigentlich wünschenswert, wenn man die entsprechenden orientalischen Sprachen, aber auch das Deutsche wenigstens einigermaßen beherrschen würde. Dies gilt vor allem dann, wenn man vorhat, die Forschungsergebnisse eines Gelehrten vom Range Engberdings in Frage zu stellen, der profunde Sprach- und Sachkenntnisse vorzuweisen hatte.
2. F. ist es nicht immer gelungen, die Forschungsergebnisse von Engberding präzise wiederzugeben. Zu allen Aussagen über Bas muß also Engberding konsultiert werden.
3. Dem Autor ist bei seiner Untersuchung wichtige Sekundärliteratur unbekannt gewesen, die an einigen Stellen seine Aussagen erheblich verändert hätte.

Gabriele Winkler

G. A. M. Rouwhorst, *Les hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe. Analyse théologique et recherche sur l'évolution de la fête pascale chrétienne à Nisibe et à Edesse et dans quelques Églises voisines au quatrième siècle. I: Étude; II: Textes* (= *Supplements to Vigiliae Christianae* VII, 1-2, Leiden 1989), XIII, 224; 139.

Der Autor, der sich auch um die Frühgeschichte der syrischen Anaphora, wie sie vor allem in den apokryphen Akten greifbar wird, bemühte,<sup>1</sup> hat in den vorliegenden beiden Bänden (wobei der erste Band der Untersuchung der Texte gewidmet ist und im zweiten Band dann die relevanten Hymnen Ephrāms in französischer Übersetzung mit wichtigen Anmerkungen vorgelegt wurden) einen interessanten Beitrag zu unserer Kenntnis des syrischen Osterfestes geliefert.

Die Studie gliedert sich in: I. einen Überblick über das Leben Ephrāms und seine Schriften, II. eine Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung der Pascha-Hymnen, III. die Analyse nicht nur der wichtigsten Themen, die in diesen Hymnen zum Tragen kommen, sondern auch der liturgischen Feier des Osterfestes, was in das IV. Kapitel überleitet, das Ephrāms Pascha-Hymnen und der Entwicklungsgeschichte des Osterfestes in den östlich von Antiochien gelegenen Gebieten gewidmet ist.

Die geschichtliche Evolution des syrischen Paschafestes ist im 4. Jh. von der Einführung der Passionswoche und der österlichen Taufe und vor allem vom Übergang der einstigen quartodezimanischen Feier des Fests zur Einführung von festgelegten Tagen, die in die Nachtvigil von Ostersonntag auf Sonntag einmünden, gekennzeichnet.

Hier möchte ich nun einige Kapitel herausgreifen, die mir besonders gut gelungen scheinen. Dabei ist als erstes auf die Einführung (S. 3-10) zu verweisen mit ihren reichhaltigen bibliographischen Angaben, die zum weiteren Studium einladen. Aber auch der informative Überblick über Ephrāms Leben und seine Schriften im 1. Kap. (S. 11-36) ist hier anzuführen.

Nur an einer Stelle, wo der Autor eine künstliche Trennung zwischen dem Leitmotiv der Geburt und der Taufe Jesu machen möchte (S. 17), ist m.E. eine Korrektur vorzuschlagen, denn zu den *Hymni de Epiphania* meint der Autor: »Le titre suggère qu'ils ont été écrits pour la fête de l'Epipha-

1 S. dazu vor allem folgende Arbeiten: »Bénédiction, action de grâces, supplication. Les oraisons de la table dans le Judaïsme et les célébrations eucharistiques des Chrétiens Syriaques«, *Questions Liturgiques* 61 (1980), 211-240; »La célébration de l'eucharistie selon les Actes de Thomas«, in: Ch. Caspers u. M. Schneider, *Omnes circumstantes: Contributions towards a History of the Role of the People in the Liturgy Presented to Herman Wegman on the Occasion of his Retirement from the Chair of History of Liturgy and Theology in the Katholieke Theologische Universiteit Utrecht* (Kampen 1990), 51-77; »La célébration de l'eucharistie dans l'Église primitive«, *Questions liturgiques* 74 (1993), 89-112.

nie en tant que jour du baptême du Seigneur. Cela ne peut pourtant pas être le cas: au temps d'Ephrem, cette fête n'existait par encore... C'est pourquoi nous voudrions émettre l'hypothèse que certaines parmi ces hymnes sont authentiques, qu'Ephrem cependant ne les a pas écrites pour la fête de l'Epiphanie, mais pour le baptême...» Hier ist als erstes auf die vorzügliche Analyse von Ch. Mohrmann zu verweisen, die in ihrer Antrittsvorlesung von 1953 nachgewiesen hat, daß das Epiphaniestfest *mehrere Leit motive* hatte und sich keineswegs auf die Thematik der Geburt beschränkte,<sup>2</sup> zum anderen liegt dazu nun eine weitere Untersuchung vor,<sup>3</sup> die zeigt, daß an Epiphanie in frühester Zeit vor allem das Leitmotiv der Taufe, *die einst als die pneumatische Geburt Jesu im Jordan verstanden wurde*, gefeiert wurde, dann die Verbindung von Geburt und Taufe (so z. B. in Syrien und Alexandrien), schließlich sich die *Trennung der Geburt Jesu von seiner Taufe im Jordan* durchsetzte und hierzu ein neues Fest eingeführt wurde: die Feier der Geburt Christi am 25. Dezember.

Reichhaltige Information bietet zudem das 2. Kapitel, das einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung (S. 23-36) bringt. Die ausführliche Analyse der Aussagen in Ephräms Pascha-Hymnen im 3. Kapitel (S. 37-172) dürfte vor allem für die weitere theologische Diskussion von größtem Interesse sein, und die liturgiewissenschaftlichen Aspekte werden in einer im großen ganzen gelungenen Untersuchung des liturgischen Rahmens des Osterfestes behandelt (s. dazu S. 112-127). Vielleicht wäre es dabei besser gewesen, nicht von »l'Eucharistie« und »le baptême« zu sprechen mit der wenig geglückten Formulierung (S. 114): »A côté de l'Eucharistie le baptême doit avoir fait partie du rituel«. Sicher wäre es besser gewesen, dafür generell den Begriff der »Initiationsriten« zu verwenden, die die Taufe und die Eucharistie umfassen: Mit der Feier der Eucharistie wird die Initiation abgeschlossen.

Besonders wichtig für die vergleichende Liturgiewissenschaft ist das 4. Kapitel über die Entwicklungsgeschichte des Osterfestes in dem weiten Gebiet östlich von Antiochien (S. 128-203). Dabei sollte man jedoch vielleicht besser vermeiden, von einem »Triduum« (S. 203) zu sprechen, das das westlich geprägte Liturgieverständnis widerspiegelt und nicht wirklich die syrischen Vorstellungen wiedergibt. Für die weitere Diskussion um die anfängliche quartodecimanische Osterfeier und dem Übergang zum »Ostersonntag« bietet die wertvolle Untersuchung von R. wichtiges Material.

Insgesamt hat der Autor uns einen bedeutsamen Beitrag für ein vertieftes Verständnis dieser schönen syrischen Hymnen vorgelegt, wofür R. zu danken ist.

Gabriele Winkler

# J. Isaac, Ṭaḫsā d-ḥūssāyā. Le rite du pardon dans l'Église syriaque orientale (= OrChrA 233, Rom 1989), S. XL, 244.

Die Arbeit wurde 1970 am Pont. Orientalischen Institut als Dissertation (unter Leitung von A. Raes) vorgelegt. Die Untersuchung wurde deshalb mit den in der Zwischenzeit herausgegebenen Studien ergänzt, und vor allem ist der syrische Text beigelegt und die französische Übersetzung nochmals gänzlich überarbeitet worden, wie auch ein Vergleich zwischen der Dissertation von 1970 und der Veröffentlichung von 1989 zeigt.

Der Autor hatte über die sachkundige Leitung der Dissertation durch A. Raes hinaus das große Glück, bei zwei weltweit anerkannten Spezialisten in der vergleichenden Liturgiewissenschaft und

2 Cf. Ch. Mohrmann, »Epiphania«, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 37 (1953), 644-670.

3 Cf. G. Winkler, »Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniestestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen«, *OrChr* 78 (1994); *eadem*, »Neue Überlegungen zur Entstehung des Epiphaniestestes« (Antrittsvorlesung vom 8. November 1993), *Festschrift für S. Brock* (Oxford/in Druck).

zudem herausragenden Kennern syrischer Handschriften, Juan Mateos und William Macomber, weiteren Rat einholen zu können, was sich in der Gesamtkonzeption der Untersuchung positiv ausgewirkt hat.

Wohl angeregt von J. Mateos Arbeiten zum syrischen Offizium und byzantinischen Typikon, hat der Autor seiner Untersuchung ein Glossar mit der Erläuterung der wichtigsten syrischen Termini vorangestellt (S. XXXIII-XL), der dem Kenner der orientalischen Riten zugleich einen wertvollen Einblick in die Zusammenhänge mit anderen Riten erlaubt.

Mit der Bibliographie (S. XV-XXX), die an manchen Stellen vielleicht ergänzt werden hätte können, setzt die Studie ein, die schon deshalb so wichtig ist, weil sie eine Pionierarbeit ist, die auf einer eingehenden Analyse der handschriftlichen Überlieferung beruht und zugleich Aufschluß über die in Ostsyrien festzustellende Beibehaltung der ältesten Praxis der Pönitentialriten gibt, die nicht individuell, sondern innerhalb der Gemeinschaft erfolgen.

Der Hauptteil des *Ḥuṣṣāyā* (das Ritual der Aussöhnung) beginnt mit einem Überblick über die untersuchten zahlreichen Handschriften und die verwendeten Ausgaben (S. 1-5). Daran schließt sich im 1. Kapitel noch die Edition des syrischen Texts an (nach den *Codices Camb. Add. 1988* und *Vat. Syr. 624*, die abweichenden Lesarten wurden in den Anmerkungen angegeben). Die Ausgabe des syrischen Texts wurde durch eine französische Übersetzung ergänzt (S. 7-69) und somit der Zugang zu den schönen syrischen Texten erleichtert.

Zur Erläuterung des Terminus »*Kyana*« (S. 65, Anm. 122) wäre jedoch die älteste Gestalt des syrischen Glaubensbekenntnisses heranzuziehen gewesen, die von dem großen, kürzlich verstorbenen Gelehrten A. de Halleux (und anderen, so z.B. A. Vööbus und J. Gribomont) untersucht wurden, wie folgende seiner Arbeiten gezeigt haben: »Le symbole des évêques perses au synode du Séleucie-Ctésiphone« in G. Wiessner (Hrsg.), *Erkenntnisse und Meinungen II* (= GOF I/17, Wiesbaden 1978), 161-190; »La Philoxénienne du symbole« in: *Symposium Syriacum 1976* (= OrChrA 205, Rom 1978) 295-315; »La falsification du symbole de Chalcédoine dans le *synodicon* nestorien« in: *Mélanges offerts à Jean Dauvillier* (Toulouse 1979), 375-384; »La deuxième lettre de Philoxène aux monastères du Beit Gaugal«, *Le Muséon* 96 (1983), 5-79.

Großes Interesse weckt das 2. Kapitel (S. 71-117) mit der liturgiewissenschaftlichen Untersuchung des vorgelegten Textes, in dem z.B. auch nachgewiesen wird, daß der ostsyrische Versöhnungsritus eine größere strukturelle Affinität mit Teilen des Eheritus, des Initiationsritus, den Weihenriten, aber auch mit dem Nachtoffizium (*Lelya*), der sonntäglichen Cathedralvigil (*Qale d-Ṣabra*) und dem Morgenoffizium (*Ṣapra*) zeigt.

Sehr gut gelungen scheint mir die Erklärung des Autors zum *Pater noster* zu sein (S. 75-78), von dem er annimmt, daß es ursprünglich nicht zu *Beginn* des ostsyrischen Pönitentialritus rezipiert wurde, dem durchaus zuzustimmen ist, weil dieser Ritus der Aussöhnung einst innerhalb der Eucharistiefeyer unmittelbar nach dem Herrengebet stattgefunden hat und deshalb das *Pater noster* sicherlich nicht nochmals rezipiert worden ist. Das gesamte Kapitel der liturgiewissenschaftlichen Analyse bietet überzeugende Lösungsvorschläge zur Entwicklungsgeschichte dieses Ritus, so z.B. daß es einstmals nur 1 Ps beim *Ṣurraya* (»Invitatorium«) gegeben hat (S. 81-82), und daß es sich dabei wahrscheinlich um Ps 25 gehandelt hat. Dabei fällt die Ähnlichkeit zwischen dem ostsyrischen Pönitentialritus und dem Invitatorium im armenischen Taufordo sowie dem Bußaufruf von Yovhannes Mandakuni auf (s. dazu G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale* [= OrChrA 217, Rom 1982], 371-373). Sehr schön gelungen ist ebenso die jeweilige Besprechung der Funktion eines bestimmten liturgischen Elements, bei der die große Vertrautheit des Autors mit dem ostsyrischen Material besticht.

Besonders wichtig für die Liturgiewissenschaft ist auch der Nachweis, daß nach einstigem (ost-)syrischem Verständnis die Handauflegung (nicht exorzistischen, sondern) ausschließlich epikletischen Charakter hatte (S. 107). Auffällig ist zudem, daß bei der sicherlich vom Initiationsritus übernommenen *Signatio* (*ruṣma*) noch die ältesten Bezeichnungen für das Salböl (S. 112-113) be-

wahrt wurden: »Öl« (*mešha*), »Öl der Salbung« (*mešha da-m'šihuta*), »Öl des Horns der Taufe« usw. aber auch *rušma* selbst (s. dazu S. XXXIX *passim*), worauf der Autor jedoch leider nicht weiter eingeht (s. dazu die Untersuchung über die griechische, syrische und armenische Terminologie in *Worship* 52 [1978], 26-29, 32, 34). Auf S. 115 fällt folgende nicht ganz zufriedenstellende Wiedergabe des Textes auf: »... il entonne l'*Afchine* suivant...« (Texthervorhebung von mir). Hier muß sich der aufmerksame Leser fragen, was wohl »*Afchine*« bedeuten könnte. Hier handelt es sich sehr wahrscheinlich um die *arabische* Transliteration von εὐχή, worauf J. Mateos bereits bei der Kritik im Zusammenhang von I.s Thesenverteidigung (1970) hingewiesen hatte, was jedoch dann von I. bei der vorliegenden Veröffentlichung nicht mitberücksichtigt und klargestellt wurde.

Das 3. Kapitel (S. 119-181) ist den kanonischen Vorschriften und Rubriken gewidmet, das insbesondere beim Überblick über die Quellen eine Fundgrube für den interessierten Leser bietet und im Abschnitt, wann dieser Ritus vollzogen wurde, auf wichtige Einzelheiten verweist (S. 168-181). Nicht ganz klar waren für mich hingegen die Aussagen über den Zeitpunkt, wann dieser *Hüssāyā*-Ritus einst stattgefunden habe: Nach dem ältesten Dokument ereignete sich die Rekonziliation unmittelbar vor der Kommunion (S. 170-172), in der ältesten handschriftlichen Überlieferung jedoch am Karsamstag nach der Waschung des Altars und vor der Initiation (S. 176-177).

Für die westliche Kirche ist die ostsyrische Praxis des ausschließlich innerhalb der Gemeinschaft vollzogenen Pönentialritus (s. dazu S. 181) von Bedeutung, denn hier zeigt sich, daß die im Westen geforderte individuelle Beichtpraxis sich nicht in allen Kirchengemeinschaften entfaltet hat.

Das 4. Kapitel befaßt sich mit dem geschichtlichen Überblick über die Praxis des *Hüssāyā*-Rituals (S. 183-207). In der Vergangenheit ist immer wieder behauptet worden, daß das Bußsakrament bei den Ostsyjern in Vergessenheit geraten sei. Richtig ist, daß es niemals eine individuelle Beichtpraxis gegeben hat, wohl jedoch den gemeinschaftlich vollzogenen Ritus der Buße, der vor der Kommunion stattfindet. Aufgrund der Untersuchung der ältesten Quellen (S. 183-192) des handschriftlichen Befunds (S. 192-194) ist es dem Verfasser gelungen, die Existenz des *Hüssāyā*-Ritus vom 5. Jh. bis in die Gegenwart nachzuweisen. Nur bei den Chaldäern, d.h. den mit dem Heiligen Stuhl unierten Syrern, ist der *Hüssāyā* mit der Zeit fallengelassen worden und durch lateinischen Einfluß mit dem westlichen Bußsakrament ersetzt worden. Außerdem zeigen einige Handschriften, daß auch die ostsyrischen (»nestorianischen«) Kirchengemeinschaften durch die Bußgebräuche der Jakobiten beeinflusst worden sind und selbst lateinische Gebräuche aufgenommen wurden, wie vereinzelte Handschriften erkennen lassen. Diese Gebräuche der Jakobiten und der lateinischen Kirche haben sich jedoch bei den Ostsyjern nicht nachhaltig durchsetzen können, wie die überwiegende Mehrheit der Handschriften deutlich macht.

Das abschließende 5. Kapitel geht dann noch auf die theologischen und spirituellen Komponenten ein und rundet diese interessante Untersuchung ab. Ein Index der Bibelzitate (S. 227-229), ein Verzeichnis des syrischen Vokabulars (S. 231-239) und ein Personen- und Ortsregister werden geboten, leider jedoch kein Sachregister. Insgesamt ist die vorliegende Monographie als ein wichtiger Beitrag für unsere Kenntnis der orientalischen Riten zu werten.

Gabriele Winkler

## E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras*. Second Revised Edition (= Äthiopische Forschungen 25, Stuttgart 1987), 181 S.

Diese zweite Ausgabe unterscheidet sich nur an einigen wenigen Stellen am Anfang und Ende von der ersten Edition von 1961: Hinzugefügt wurde ein Vorwort, in dem einige neue Arbeiten erwähnt wurden (cf. infra), weggelassen wurden am Ende die in der ersten Ausgabe angefügten Muster verschiedener äthiopischer Handschriften (auf die jedoch im Inhaltsverzeichnis der 2. Edition [S. 6] noch unsinnigerweise verwiesen wird), d.h. die zweite Ausgabe hat nur 181 Seiten, nach dem Inhaltsverzeichnis sind es jedoch aufgrund der »specimens of Ethiopic manuscripts« über 182 Seiten.

Kapitel I ist der Zusammenschau aller äthiopischen Anaphoren gewidmet. Dieser Überblick über die äthiopischen Anaphoren mit den hilfreichen Angaben über die handschriftliche Überlieferung, die existierenden Ausgaben und Übersetzungen (S. 13-36) ist, wie übrigens die gesamte zweite, als »Revised Edition« angekündigte Veröffentlichung, unverändert von der ersten Auflage übernommen worden. Die neueren Forschungsergebnisse wurden wohl aus Kostengründen im Vorwort (S. 7-8) kurz angeführt, wie z. B. der hochbedeutsame Beitrag von St. Strelcyn (»L'action de grâce de N.-D. Marie et l'anaphore de N.-D. Marie dite *mā'aza qəddase* dans la liturgie éthiopienne« in: *Journal of Semitic Studies* 24 [1979], 241-249), der nachwies, daß es sich hier um keine tatsächliche Anaphora handelt, sondern um ein alternatives Dankgebet *vor* der Anaphora des dem Basilius zugeschriebenen Eucharistischen Hochgebets.<sup>1</sup>

Auch der Artikel meines verehrten Kollegen Getatchew Haile (»On the Identity of Silondis and the Compositions of the Anaphora of Mary Ascribed to Hərəyaqos of Bəhansa« in: *OrChrP* 49 [1983], 366-389) ist in diesem Zusammenhang zu nennen, wie zudem die lateinische Übersetzung von elf Anaphoren durch A. Raes in dem gerne benutzten Sammelwerk, *Prex Eucharistica*, das von A. Hänggi und I. Pahl (Freiburg, 2. unveränderte Edition 1978), 142-203, herausgegeben wurde.

Interessant ist die Diskussion zum äthiopischen Sprachgebrauch von *'akwatēta qerbān* für »Anaphora« im II. Kapitel (S. 37-39), die zeigt, daß das erste Wort »Eucharistia« wiedergibt, während der zweite Begriff näher der »Anaphora« entspricht. Der A. schlägt deshalb die Übersetzung *Eucharistia sacrificii* vor. Vielleicht könnte jedoch auch davon ausgegangen werden, daß zwei unterschiedliche Überlieferungen zusammengefloßen sind, eine frühe, die an der »eucharistia« anknüpfte, und eine andere, möglicherweise spätere Tradition, die den Gedanken der »Oblatio« aufgriff.

Das III. Kapitel (S. 40-49) befaßt sich mit der schwierigen Frage der Autorschaft und des Ursprungs der einzelnen äthiopischen Anaphoren.

Im IV. Kapitel (S. 50-62) wendet sich der Autor dem strukturellen Aufbau der einzelnen äthiopischen eucharistischen Hochgebete zu, wobei mir die Tatsache bemerkenswert scheint, daß einige äthiopische Formulare kein Sanctus kennen (S. 54-56): so z. B. in der sog. Hosanna-Anaphora des Gregor. Die Anaphora der 318 Väter stellt vielleicht die Zwischenstufe dar, wenn es heißt: »Die Seraphim und Cherubim rufen und sprechen«, ohne dabei jedoch das Sanctus anzuführen.

Von größerer Bedeutung ist außerdem, daß ein Teil der äthiopischen Anaphoren dem alexandrinischen Traditionsstrang folgt mit den Interzessionen vor dem Sanctus, eine andere Gruppe jedoch die antiochenische Struktur widerspiegelt mit den Interzessionen am Ende des Eucharistischen Hochgebets (S. 57).

Der Dialog, mit der die Anaphora einsetzt, und die *Oratio* der Danksagung vor dem Einsetzungsbericht, unterbrochen vom Sanctus, wird in einem eigenen Kapitel sehr eingehend besprochen (= V. Kap., S. 63-109). Beim einleitenden Dialog hat der Autor nachgewiesen, daß eine Gruppe der äthiopischen Anaphoren der ägyptischen Form des Dialogs folgt, eine andere Gruppe der syrischen Gestalt und ein kleiner Teil der äthiopischen Hochgebete eine Verschmelzung zwischen ägyptischer und syrischer Textgestalt widerspiegelt (s. dazu das Stemma auf S. 71).

Im VI. Kapitel (S. 111-150) geht H. auf alle Einzelheiten beim Wortlaut des Einsetzungsberichtes ein, wobei zum ersten Mal die verschiedenen äthiopischen Texte mit einer Übersetzung vorgelegt werden (was z. B. auch für den Wortlaut des Sanctus und den der *Oratio* vor und nach dem Sanctus, aber auch bei der Epiklese von größerem Interesse gewesen wäre). So fehlt das Benedictus in den äthiopischen Hochgebeten (e.g. Apostelanaphora, Anaphora Mariae Virginis, CCCXVIII Patrum Orthodoxorum, Epiphani, Ioannis Chrysostomi, Cyrilli Alexandrini),<sup>2</sup> worauf der Autor jedoch überhaupt nicht eingeht. Zur Eingliederung des Sanctus in die Anaphora s. nun die Arbeiten von R.

1 H.s Angaben dazu (S. 7), daß es sich angeblich um die »Anaphora 15 (p. 26)« handle, ist nicht richtig; es liegt offensichtlich ein Druckfehler vor: anstelle von »15« muß es wohl »11« heißen.

2 Cf. *Prex Eucharistica*, 147, 162-163, 168-169, 186-187, 191, 194.

Taft: »The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier I-II«, *OrChrP* 57 (1991), 281-308; 58 (1992), 83-121 und G. Winkler, »Nochmals zu den Anfängen der Epiklese und des Sanctus im Eucharistischen Hochgebet«, *Theologische Quartalschrift* (Heft 3, 1994).

Beim VII. Kapitel über die Epiklese wäre die dem Autor offensichtlich unbekannte Untersuchung von S. Brock, »The Epiclesis in the Antiochene Baptismal Ordines« in: *Symposium Syriacum 1972* (= *OrChrA* 197, Rom 1974), 183-218 zu nennen, in der Brock nachgewiesen hat, daß das (auch in den äthiopischen Epiklesen belegte) Vokabular »senden« (*ut mittas*) auf griechisches Traditionsgut zurückgeht, im Gegensatz zu dem für (Ost-)Syrien charakteristischen Verb »kommen« (*veni/veniat*). Somit sind folgende über H. hinausführende Beobachtungen zu machen:

1. Die Gruppe von äthiopischen Anaphoren, die bei der Epiklese dem (ost)syrischen Modell folgen, so z.B. die Anaphora Ioannis Filii Tonitruī (»... *veniat* e supernis Spiritus tuus vivus et Sanctus, descendat, et moretur, et habitet, et resideat, et benedicat super eucharistiam huius panis...«),<sup>3</sup> aber auch die Anaphora Dominae nostrae Mariae (»... et *veniat* Spiritus sanctus, et obumbret hunc panem...«),<sup>4</sup> die Athanasiusanaphora (»... descendat et *veniat* et fulgeat super hanc panem...«),<sup>5</sup> sowie die dem Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Anaphora (»... *veniat* et maneat atque requiescat super hanc panem...«),<sup>6</sup>
2. Die bei der Epiklese auf einer griechischen Vorlage beruhenden äthiopischen Hochgebete, so z. B. die Apostelanaphora (... Oramus te, o Domine, ... *ut mittas* Sanctum tuum Spiritum super hunc panem...«),<sup>7</sup> einen ähnlichen Wortlaut mit gleichem Vokabular (*ut mittas*) haben auch die Anaphora Domini nostri Jesu Christi<sup>8</sup> sowie die Anaphora Epiphaniī Salamiensis<sup>9</sup>, wozu auch noch die äthiopischen Hochgebete des Johannes Chrysostomus und des Dioscur von Alexandrien zu zählen sind.<sup>10</sup>

Zum Verb »kommen« s. auch noch die von H. zitierten Texte der 2. Epiklese der Dioscur-Anaphora: »*Es komme* das Lamm...«, so auch in der Athanasius-Anaphora (S. 161), die an das *Maranatha* und »*Es komme* die Gnade...« im 10. Kapitel der Didache erinnern und somit wahrscheinlich ein beachtliches Alter aufweisen.

Zur Epiklese wäre darüber hinaus die Besprechung von H.s. Untersuchung durch H. Engberding in *OrChr* 46 (1962) 141-142 zu empfehlen.

Die Studie des unlängst verunglückten Gelehrten besticht vor allem aufgrund ihrer zahlreichen detaillierten Angaben zu den verschiedenen äthiopischen Anaphoren und dem äußerst hilfreichen Überblick über die handschriftliche Überlieferung, die verschiedenen Ausgaben und Übersetzungen. Von liturgiewissenschaftlicher Sicht wäre wohl eine bessere Integration der liturgievergleichenden Analysen zu wünschen gewesen, wie an manchen Stellen erkennbar wurde (s. z.B. die nicht ganz gelungene Darstellung des Sanctus und der Epiklesen). Für jeden, der sich mit den orientalischen Anaphoren befaßt, ist die vorliegende Studie jedoch ein wichtiges Hilfsmittel, wofür wir dem Autor großen Dank schulden.

Gabriele Winkler

3 Cf. *Prex Eucharistica*, 159.

4 *Ibid.*, 202.

5 *Ibid.*, 174-175.

6 *Ibid.*, 197.

7 *Ibid.*, 148.

8 *Ibid.*, 152.

9 *Ibid.*, 188.

10 *Ibid.*, 192, 200.

C. Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa Prospettive teologiche sull' eucaristia a partire dalla »lex orandi«* (= Aloisiana 22, Rom 1989), S. XXI, 679

Der Autor hatte bereits mit seiner 1981, dann 1989 neu aufgelegten Studie *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma...* (= *Analecta Biblica* 92) großes Aufsehen erregt, wie die zahlreichen Besprechungen und Diskussionsbeiträge dazu erkennen lassen (s. hierzu vor allem H.B. Meyer, »Das Werden der literarischen Struktur des Hochgebets. Hinweise zu einer wichtigen Neuerscheinung« in der *Zeitschrift für kath. Theologie* 105 [1983], 184-202).

Nun hat er diesen neuen umfangreichen Band mit theologischen Erwägungen hinzugefügt, und 1993 ist ein weiterer Band dazugekommen: *Preghiere eucaristiche per la chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano* (= Aloisiana 23, Rom 1993). Aufgrund seiner gründlichen Sachkenntnisse ist er zu einem der herausragenden Spezialisten über die heutigen eucharistischen Formulare, aber auch der theologischen Reflexion über die rituellen Vorgänge insgesamt geworden.

Die Bedeutung der Arbeit läßt sich bereits bei der Einführung ablesen, einem Überblick über die noch vorherrschende statische theologische Auffassung der Eucharistie und die Notwendigkeit, deren dynamische Aspekte wieder aufzugreifen: *dall' attuale teologia statica a un ricupero della teologia dinamica* (S. 1-33).

Die äußerst umfangreiche Untersuchung gliedert sich in zwei große Abschnitte:

- I. die ursprüngliche Ausgangsbasis einer theologischen Dynamik innerhalb der Eucharistischen Hochgebete (S. 35-517!);
- II. die fundierten kritischen Anmerkungen, wie es dann zur Entwicklung einer statischen Auffassung von der Eucharistie im zweiten Jahrtausend überhaupt kommen konnte (S. 519-593), lassen den Bruch erkennen, der zwischen der ursprünglich dynamischen eucharistischen Konzeption und ihrer späteren Erstarrung im Mittelalter und der Periode um und nach dem Tridentium entstanden war.

Ein sehr schöner Ausblick auf die Aufgaben, die auf der Schwelle zum nächsten Jahrtausend anstehen, beschließt die von großem Ideenreichtum gekennzeichnete Studie. Ein rascher Zugang zur Materie wird durch mehrere Register über die Autoren, die Texte, die hebräischen, aramäischen, syrischen und griechischen Termini, ein Sachregister und zu guter Letzt ein lexikalisches Register wesentlich erleichtert.

Die auf das sorgfältigste erarbeitete Untersuchung, die auf seiner früheren Arbeit über die literarische Grundstruktur der Hochgebete aufbaut, ist eine Fundgrube für das Studium des biblischen Fundaments der eucharistischen Hochgebete, die Entwicklungsgeschichte der östlichen Anaphoren (– hierzu sollte die oben angeführte Rezension von H.B. Meyer konsultiert werden –) sowie des westlichen Canon Missae, wobei vor allem die theologischen Überlegungen bestechen. So ist es dem Autor gelungen, ein unentbehrliches Instrument für das Erfassen der theologischen Zusammenhänge bei der Entwicklungsgeschichte der eucharistischen Hochgebete zu schaffen.

Gabriele Winkler

Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dedicata, septuagesimo septimo oblata edidit Piotr O. Scholz cum collaboratione Richard Pankhurst et Witold Witakowski. Pars I et II (Bibliotheca nubica. Schriftenreihe zur Kulturgeschichte des Raumes um das Rote Meer. Herausgegeben von Piotr O. Scholz. Vol. 3. Pars I et II). Karl Schuler Publishing, Albstadt 1992, XXXIV + 504 Seiten mit 19 eingeklebten Farbbildern und zahlreichen Abbildungen. DM 390.–

Festschriften haben es an sich, daß sie oft nicht bis zu dem Ereignis fertig werden, für das sie geplant worden sind. So konnte auch die hier anzuzeigende Widmungsgabe statt, wie vorgesehen, zum 75., erst zum 77. Geburtstage überreicht werden. Die Festschrift ist für Stanislaus Chojnacki bestimmt, der auf vielfältige Weise mit Äthiopien verbunden ist, vor allem durch seine Tätigkeit am Institute of Ethiopian Studies in Addis Abeba, als Kenner der äthiopischen Kunstgeschichte und als Sammler von Büchern, die von Äthiopien handeln.

Auf die Tabula Gratulatoria (S. VI-VII) und das Summaria betitelte Inhaltsverzeichnis der beiden Bände (S. IX-X) folgt eine Vita excellentium vivorum: Stanislaus Chojnacki (S. XI-XVI), worin Richard Pankhurst die Bedeutung des Jubilars für die Äthiopistik und seine in Äthiopien geleistete verdienstvolle Arbeit würdigt. Die Bibliographiae (S. XVII-XX) bringen ein Schriftenverzeichnis von St. Chojnacki, und in der Praefatio (S. XXI-XXIII) skizziert Piotr O. Scholz Leben und Werdegang des Geehrten. In einem Appendix Orbis aethiopicus – Kulturraum um das Rote Meer (S. XXIII-XXXI) unternimmt der Herausgeber den Versuch, analog zum Mittelmeerraum den Begriff des Kulturraums um das Rote Meer zu umreißen, der zwar als politische Einheit nie existiert hat, jedoch in kulturhistorischer Hinsicht berechtigt ist; diese These von den kulturellen Gemeinsamkeiten im Raum um das Rote Meer wird anhand von ausgewählten Beispielen anschaulich demonstriert. Den mit römischen Ziffern gezählten Einleitungsteil beschließen die Abbreviationes (S. XXXII) und die Litterae (S. XXXIII-XXXIV), d.h. weitere Tabellen von Alphabeten orientalischer Sprachen und ihrer Umschrift, und zwar des nubischen, koptischen, syrischen und altsüdarabischen Alphabets, wobei allerdings nicht ersichtlich ist, warum das letztere mit sämtlichen in der Monumentalschrift zu findenden Formen wiedergegeben wurde.

Paras I, d.h. der erste Band, umfaßt die Abschnitte Exploratio, geographica et ethnographica (S. 1-66), Historia (S. 67-150), Lingua et litterae (S. 151-217) und Religio et theologia orientalis (S. 219-264).

Girma Fisseha, »Der Postbote in der äthiopischen Geschichte« (S. 3-11), behandelt im Rahmen der Entwicklung einer modernen Post die schriftlichen Botschaften als Übermittlungswege. Bis in den Beginn des 20. Jh.s war es üblich, daß Briefe von einem *maläktännä* allen sichtbar an der Spitze eines gespaltenen Holzstabes eingeklemmt befördert wurden, was einen raschen und zuverlässigen Postransport gewährleistete. Als erster Briefbote der äthiopischen Geschichte gilt derjenige, der den Briefaustausch zwischen Makeda, der Königin von Saba, und Salomo besorgte.

Michael Gervers, »Cotton and cotton weaving in Meroitic Nubia and mediaeval Ethiopia« (S. 13-29), kommt zu dem Ergebnis, daß nach dem archäologischen und sprachlichen Befund Weben vor der Einführung der Baumwollkultur im 12. Jh. im abessinischen Hochland unbekannt war, daß mit der Baumwolle auch erst der Webstuhl nach Äthiopien kam und daß vor dem Anbau der Baumwolle daraus verfertigte Gewänder nach Nubien und Äthiopien importiert wurden. Das in einer Inschrift aus der Zeit von Ezana im 4. Jh. vorkommende *tūt* bezeichnet vielleicht nicht »Baumwolle«, sondern »Flachs« oder »Linnen«. Nicht erwogen wurde allerdings die Rolle, die der Jemen als Land, in welchem die Baumwolle früh kultiviert wurde, bei der Vermittlung jenes Produkts gespielt haben könnte (s. John Baldry, *Textiles in Yemen. Historical references to trade and commerce in textiles in Yemen from antiquity to modern times*. London 1982).

Paul B. Henze, »Journeys in Jirru« (S. 31-48), beschreibt Reisen zu Beginn der siebziger Jahre und 1989 nach der nordwestlich von Addis Abeba gelegenen Region Jirru mit Besuchen des Klosters Zena Marqos und der Kirchen von Däy Giyorgis.

Avraham Holtz und Toby Berger Holtz, »The adventuresome life of Moritz Hall: A biographical study« (S. 49-66), schildern das Leben von Moritz Hall, geboren 1838 in Krakau, der mit zwanzig Jahren nach Äthiopien ging, sich der Chrischona-Mission anschloß, eine Halbäthiopierin heiratete, Kaiser Theodor bei der Modernisierung seiner Armee unterstützte, 1868 von der Expedition Napiers in Magdala aus dem Gefängnis befreit wurde und anschließend Äthiopien verließ. 1874 siedelte



er sich in der deutschen Kolonie in Jaffa an, wo er 1914 starb. Samuel Joseph Agnon hat ihm in seinem Roman *Temol schilschon* anonym ein Denkmal gesetzt. Von seinen 13 Kindern kehrten drei Söhne und eine Tochter mit ihrer Mutter nach Äthiopien zurück und bekleideten im Land zum Teil einflußreiche Stellungen.

La Verle Berry, »Ras Farés and the *Tewahido* coalition in late seventeenth century Gondar« (S. 69-82), behandelt die Zeit der Herrscher Iyāsu I. und Takla Haymānot zwischen 1682 und 1708, als von den beiden Koalitionen Qeb'at (Uncionisten) und Tawāhedo (Unionisten) die letztere unter Rās Fāres von Tigre die Oberhoheit gewann, den Hof dominierte und dadurch die Politik beeinflusste.

Jehan Desanges, »Des éléphants, ou artisans, et des quarante-cinq rois des Éthiopiens (*Plinie l'Ancien*, VI, 186)« (S. 83-87), plädiert dafür, daß in der fraglichen Stelle der *Naturalis historia* des C. Plinius Secundus über Meroë im Text von 3000 Künstlern (und nicht Elefanten) die Rede ist, und daß unter den 45 Königen der Äthiopien nicht die chronologische Reihenfolge, sondern die Vielzahl der nubischen Königtümer zu verstehen ist.

Thomas L. Kane, »History of Menelik II of Afeworq Gebre-Yesus – an Ethiopian evaluation« (S. 89-95), zeigt, daß die 1901 in ausgezeichnetem Amharisch verfaßte Geschichte Kaiser Meneliks II. (1889-1913) von Afāwārq Gābrā Iyasus eine Fortsetzung der alten Tradition der königlichen Hofchroniken ist, die von großer Hochachtung gegenüber Menelik Zeugnis ablegt, den er nicht als Monarchen, sondern als Vater seines Volkes ansieht.

Caspar Detlef Gustav Müller skizziert in seinem Beitrag »Ethiopia, from the beginning till the Portuguese times. A survey« (S. 97-114), die Geschichte Äthiopiens vom ersten vorchristlichen Jahrtausend bis zum Ende des 15. Jh. Seine dabei eingestreuten Bemerkungen über die äthiopisch-südarabischen Beziehungen sind allerdings stellenweise zu modifizieren. Äthiopien war nicht von 80/90 bis 265 in Arabien präsent (S. 99), die erste abessinische Intervention im westlichen Südarabien fand vielmehr erst zwischen 200 und 270 statt. Nach der Christenverfolgung von Naḡrān soll der äthiopische Kaiser Kaleb 523 eine erste und 525 eine zweite Expedition nach Südarabien durchgeführt haben (S. 102). Aber 523 war allenfalls das Jahr der Verfolgung, und für die Chronologie der Ereignisse hätten außer Arbeiten von I. Shahīd aus den siebziger Jahren noch Aufsätze aus jüngster Zeit von Jacques Ryckmans, François de Blois und Yuzo Shitomi herangezogen werden können. Ebenso wenig geht es an zu sagen, daß im jemenitischen Hochland von 1021 bis 1159 eine äthiopische Dynastie regierte (S. 109). Die Naḡāhidēn, die damit gemeint sind, waren schwarze abessinische Sklaven, welche in Zabīd und der nördlichen Küstenebene die Herrschaft usurpiert hatten.

Bairu Tafla and Eva Schmidt, »The Egyptian-Ethiopian War of 1875-76« (S. 115-150), bringen eine mit einer Einleitung und mit Fußnoten versehene Übersetzung des in Beilagen zur Wiener Abendpost vom 8. bis 14. Februar 1878 erschienenen Berichts über »Die ägyptische Expedition gegen Abessinien 1875-1876« von Alexander Ritter von Suzzara, seinerzeit österreichisch-ungarischer Vizekonsul in Alexandria und Kairo, in welchem ausführlich die militärischen Unternehmen von Werner Munzinger, Sören Adolph Arendrup und Ratib Pascha geschildert werden.

Olga Kapeliuk, »Les fonctions multiples du pronom suffixe d'objet et de la préposition *la-* en guèze« (S. 153-163), kommt nach Untersuchung von 75, meist den biblischen Büchern entnommenen Beispielen zu dem Ergebnis, »qu'en guèze l'emploi du pronom suffixe d'objet représente le résultat de la neutralisation entre divers compléments pronominalisés du verbe au profit de l'accusatif historique, tandis que l'emploi du complément indépendant introduit par *la-* est le résultat de la neutralisation de divers compléments explicites au profit du datif historique«.

Manfred Kropp, »Bä-kāmā səmu: Semitische Idiomatik auf griechischen Pfaden« (S. 165-175), untersucht die in äthiopischen Texten vorkommende, einer hochstehenden literarischen Stilebene zuzuordnende Formulierung *ba-kama səmu* »so wie sein Name sagt«, d. h. »selbst, an sich, rein«, an deren Ausgangspunkt die griechische Übersetzung der Bibel steht, zu deren Entwicklung jedoch auch die analoge arabische Wendung *ka-smihī* beigetragen haben könnte.

Wolf Leslau, »Culture-bound *Harari* proverbs and sayings« (S. 177-186), bringt aus den von ihm selbst aufgenommenen Texten fünfzig für die Kultur von Harar typische Sprichwörter und Redensarten mit Übersetzung, Erklärung und knappem sprachlichen Kommentar. In Nr. 14 ist die wohlriechende *rahan*-Pflanze das Basilienkraut, *Ocimum basilicum*, die übelriechende *čuqun*-Pflanze dagegen *Artemisia abyssinica*, die im Amharischen auch als Basilienkraut des *buda*, d.h. des bösen Geistes, bezeichnet wird.

Rüdiger Unger, »Eine jüngere Handschrift des mazmūra Dāwīt in Privatbesitz« (S. 187-217), beschreibt von einer Handschrift des Psalters samt üblichem Anhang, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jh. entstanden ist, das Textkorpus, das Vorsatzblatt mit den Beischriften, die beiden Nachsatzblätter und die bildlichen Darstellungen. Die interessanten, leider fragmentarischen Angaben über die Völker, welche Kenntnis eines Alphabets haben, weisen nicht nur unverhältnismäßig viele Fehler bei der Wiedergabe des äthiopischen Textes auf, sondern sind auch nicht immer richtig identifiziert und überlieferungsgeschichtlich überhaupt nicht untersucht worden. So ist es dem Bearbeiter anscheinend verborgen geblieben, daß es sich bei den getrennt aufgeführten dreimal acht Völkern mit ihren Sprachen, welche eine Schrift besitzen, um eine Einteilung in die Nachkommen des Sem, Ham und Japhet handelt, die allerdings etwas durcheinandergeraten sind. Ob vor *fələst'em* (so zu lesen) wirklich *assor* gestanden hat (S. 194) ist fraglich, und auch die Lesungen und Ergänzungen zu *yamān* und *mə'rāb* sind keineswegs gesichert. Bei dem nach *gəbs*, *illōfālī* (d.h. Philistäisch) und *habašī* stehenden *q'wəblī* (S. 196) wird vermutet, daß es sich um eine Abkürzung für konstantinopolitanisch handeln könnte; anderswo stehen jedoch an dieser Stelle unter den schriftbesitzenden Hamitenvölkern die Pamphylier, deren Name im Äthiopischen entstellt ist. In der Liste japhetitischer Sprachen mit eigener Schrift (S. 197) bezeichnet *rōm* nicht Byzanz, sondern das eigentliche Rom, also das Lateinische, da das Griechische als *yōnānāwī* gesondert aufgeführt ist. Zur Aufteilung der Sprachen und Schriften in den christlich-orientalischen Überlieferungen und ihrem Weg nach Äthiopien sei auf den Exkurs von Walter W. Müller in der ZDMG 125 (1975), S. 169-171, verwiesen, wo auch weitere Literatur angegeben ist.

François de Blois, »The «four great kingdoms» in the Manichaean Kephalaia« (S. 221-230), versucht den Nachweis zu erbringen, daß Manis vier große Königreiche nicht in der politischen Geographie des 3. Jh.s. zu suchen sind, sondern dem Bereich der Mythologie angehören, und daß neben dem ersten Königreich von Babylon und der Persis und dem zweiten der Römer unter dem dritten Königreich der Aksumiten das der Äthiopen und unter dem vierten der Sileoi die Hyperboreer zu verstehen sind.

Getatchew Haile, »A fragment on the monastic fathers of the Ethiopian Church« (S. 231-237), enthält die Wiedergabe eines bruchstückhaften Textes mit Übersetzung und Kommentar über die Mönchsväter der äthiopischen Kirche, welcher als Beischrift in einem Manuskript des Psalters enthalten ist.

Friedrich Heyer, »Vom Umgang der orthodoxen Christen Äthiopiens mit ihren Bildern« (S. 239-242), weist auf Gemeinsamkeiten mit der byzantinischen Kirche und den übrigen orientalischen Kirchen hin und zeigt deren Unterschiede zur äthiopischen Kirche auf, die in der Bilderfrage nie zu Festlegungen gezwungen war und in der folglich eine gewisse Unsicherheit im Umgang mit Bildern herrscht.

Sergew Hable-Selassie, »The monastic library of Dābrā Hayq« (S. 243-258), bringt eine Liste von Büchern, die der Gründer des Klosters, Iyasus Mo'a, im 13. Jh. gestiftet haben soll, und ein Verzeichnis mit Kurztiteln und Abfassungszeiten von 103 Handschriften, die 1973-74 von der Ethiopian Manuscript Microfilm Library dort aufgenommen wurden.

Michel Tardieu, »L'énigme du quatrième empire« (S. 259-264), knüpft an den Aufsatz von François de Blois an und sieht in den in den manichäischen Kephalaia genannten großen Königreichen unter dem dritten das neuentstandene Reich von Aksum und unter dem vierten das Reich von Kusch an unter Annahme einer Auslassung im Text, durch welche *basileōs* zu *sileōs* entstellt wurde.

Pars II, d. h. der zweite Band, umfaßt den Abschnitt *Archaeologia et artes* (S. 265-499).

Ewa Balicka-Witakowska, »Les sources iconographiques des représentations éthiopiennes du Massacre des Innocents« (S. 267-292), gibt ausführliche Kommentare zu zwölf Bildern, die aus Evangeliaren bzw. Wandmalereien vom 14. Jh. bis 1932 stammen und den bethlehemitischen Kindermord darstellen.

Gerald M. Browne, »Some remarks on Axumite coin legends« (S. 293-296), veröffentlicht drei aksumitische Münzen aus einer Privatsammlung, auf denen kein Königsname enthalten ist und deren Legende zum Teil aus griechisch *basileus basileōn* entsteht ist.

Pavel Červíček, »Felsbilder von Tewan und Schumagle in Eritrea« (S. 297-307), behandelt die 1983 bzw. 1987 entdeckten Felsbilder und beschreibt nach den Fundstellen und deren Umgebung die Gravuren und Malereien, bei denen es sich im wesentlichen um Bukranien handelt, die zum Teil in Verbund mit Darstellungen von Menschen und Tieren vorkommen. Datiert werden die Felsbilder zwischen etwa 100 v. Chr. und 100 n. Chr., wobei das Neue darin besteht, daß zum ersten Mal Bukranien als Felsmalereien erscheinen und die Rinder im äthiopisch-arabischen Stil eingraviert sind. Wenn allerdings auf S. 303 vermerkt wird, daß das Bukranion ein wichtiges Symbol der süd-arabischen Religion ist, wo der Stier als Symboltier des Almaqah bzw. des Il eine große Rolle spielt, so ist dies dahingehend einzuschränken, daß sich aus den altsüdarabischen Denkmälern zwar zahlreiche ikonographische Belege beibringen lassen, in denen der Stier das Symboltier des Almaqah ist, nicht jedoch des Il; dies ist er nämlich nur in dem Buch *Die ursemitische Religion* von Werner Daum.

Jarosław Dobrowolski, »The monastic complex of Naqlun – Topography of the site« (S. 309-325), gibt eine Beschreibung der im Fayyūm gelegenen Klosteranlagen mit den Ruinen des früheren und dem heutigen Kloster, der Laura, der Einsiedlerzellen und des Friedhofs, teilt Berichte aus schriftlichen Quellen vom 6. Jh. bis in unsere Zeit mit und fügt abschließend Bemerkungen an über Beziehungen zu anderen Klöstern, über die beiden Arten von Einsiedeleien und über die innere Struktur des Klosters.

Włodzimierz Godlewski, »La frise de l'abside de la première cathédrale de Pachoras (Faras)« (S. 327-356), dokumentiert und kommentiert die bisher vorliegenden Studien zur Wiederherstellung des Frieses und bringt einen Katalog der ornamentierten Architekturfragmente der Apsis der Kathedrale sowie eine umfassende Bilddokumentation, auf deren Grundlage unter Heranziehung von Vergleichsbeispielen Rekonstruktionszeichnungen erstellt wurden.

Bent Juel-Jensen, »A fifteenth century diptych painted by ›The artist of the red eyes‹« (S. 357-362), behandelt die qualitätsvolle Malerei auf einem aus dem 15. Jh. stammenden äthiopischen Diptychon, auf welchem Maria mit dem Jesuskind, flankiert von den Erzengeln Michael und Gabriel, sowie die zwölf Apostel, der hl. Georg zu Pferd und die äthiopischen Heiligen Takla Haymanot und Anoriyos dargestellt sind, und bringt eine ausführliche Bildbeschreibung und Interpretation der Anordnung und Wiedergabe der abgebildeten Personen.

Małgorzata Martens-Czarnecka, »New look at the wall paintings of the Rivergate Church in Faras« (S. 363-383), beschäftigt sich unter Berücksichtigung der von F. Ll. Griffith 1910/11 vorgenommenen Untersuchungen mit den in der genannten Kirche aufgefundenen Bruchstücken von Wandmalereien. Auf Grund neuerer Erkenntnisse über das Dekorationsprogramm im Innenraum nubischer Kirchen wird an Hand von Rekonstruktionszeichnungen von sechs fragmentarisch erhaltenen Bildern die Ikonographie erläutert und werden die daraus gewonnenen Ergebnisse bezüglich des Stils, der Datierung und der Einordnung in die nubische Malerei erörtert.

Stuart Munro-Hay, »Miscellanea Aksumita« (S. 385-390), beschreibt zwei Tonköpfe und Goldschmuck hinsichtlich Einordnung und Funktion.

Richard Pankhurst, »The depiction of boats in Ethiopian ecclesiastical manuscripts« (S. 391-409), hat die Darstellung von Booten in der Gondar-Periode und die Ikonographie solcher Bilder zum Gegenstand. Abbildungen dieser Art fanden erst seit dem 17. Jh. Eingang in äthiopische Illustratio-

nen, als deren Vorlage vermutlich die 1591 in Rom gedruckte bebilderte arabische Fassung des *Evangelium Sanctum* diene, in welcher Christus dreimal zusammen mit einem Boot dargestellt ist. Am Beispiel zahlreichen Bildmaterials aus dem 17. und 18. Jh. werden die äthiopischen Varianten dieses Themas erörtert.

Krzysztof Pluskota, »A liturgical vessel from Old Dongola« (S. 411-414), erwägt neue Interpretationsmöglichkeiten des nubischen Motivs vom Vogel zwischen Säulen mit einem Kreuz über dem Kopf, der wahrscheinlich den Phönix symbolisiert, an Hand der 1987 in Alt-Dongola gefundenen Bruchstücke eines Tongefäßes.

Walter Raunig, »Die Schlacht von Segale in einer äthiopischen Volksmalerei« (S. 415-425), behandelt eine Neuerwerbung des Staatlichen Museums für Völkerkunde München über die 1916 stattgefundene kriegerische Auseinandersetzung um die Herrschaft über Äthiopien zwischen dem Negus von Wollo und dem Kronprinzen Tafari, dem späteren Kaiser Haile Sellasie, mit technischen Daten, Angaben zur Maltechnik, Pigmentanalysen, Beschreibung des Bildinhaltes und Charakterisierung der Stilmerkmale.

Piotr Scholz, »Der Einzug in Jerusalem« (S. 427-466), beschäftigt sich mit der vermutlich ältesten bekannten Wiedergabe dieser Szene auf einer sich heute im Krakauer Nationalmuseum befindenden Gemme und mit der kontrovers diskutierten Auslegung der Ikonologie des Einzugs in Jerusalem und der Klassifizierung in einen westlichen und östlichen Typus. In Exkursen werden die Entstehung des Kreuzsymbols, die Meinungen über die Quellen der christlichen Ikonographie und die Bedeutung der Darstellung des Esels erörtert.

Joachim Śliwa, »Dēr Abū Līfa. Zu einem Felsenkloster in der Nähe von Qaṣr aṣ-Ṣāga« (S. 467-474), skizziert die Lage und den Zustand der schwer zugänglichen und sehr zerfallenen Felsenklosteranlage am Nordrand der Fayyūm-Senke sowie den Erkenntnisstand über diesen Baukomplex, wie er sich aus älteren Quellen ergibt.

Carla Zanotti, »Gli *areg* nei manoscritti dell'Institute of Ethiopian Studies« (S. 475-499), bietet eine mit Abbildungen versehene Beschreibung von Ornamentbändern mit floralen, geometrischen und figürlichen Motiven aus Handschriften vom 14. bis zum 20. Jh.

Walter W. Müller und Monika Cyran

## Encyclopédie Maronite 1 (‘A-A; ‘Abadât-Azzi), Université Saint Esprit, Kaslik, Liban 1992

Nachdem die Thomas-Christen ihre »The St. Thomas Christian Encyclopaedia« und die Kopten »The Coptic Encyclopedia« veröffentlicht haben, ist dies nun der erste Band einer weiteren Enzyklopädie einer orientalischen Kirche. Die auf zehn Bände konzipierte Enzyklopädie der Maroniten stellt sich bewußt in die Reihe mit den großen Enzyklopädien wie die Encyclopédie de l’Islam. Der Zeitpunkt des Erscheinens ist sicherlich nicht zufällig. Da nun die Pax Syriana eine gewisse Ruhe ins Land gebracht hat, leben dort allerorten die wissenschaftlichen Aktivitäten erneut auf. Andererseits ist diese Pax Syriana auch Anlaß, nach so vielen Jahren kriegerischer Auseinandersetzungen über die eigene Identität nachzudenken und sie eventuell neu zu bestimmen. So soll die Enzyklopädie das historische und kulturelle Bewußtsein der Maroniten widerspiegeln und neue Forschungen anregen (XIII).

Der erste Band, der die Buchstaben ‘A (‘ayn) bis A umfaßt, beginnt mit einem Vorwort und einer Einführung in die Geschichte der Maroniten. Diese ist sehr umsichtig vom Direktor der Enzyklopädie, Karam Rizk, Professor für Geschichte an der Universität Saint Esprit, Kaslik, formuliert. Er verweist hier auf unterschiedliche Positionen verschiedener Wissenschaftler zur Geschichte der Maroniten, öffnet so die Möglichkeit, daß auch unterschiedliche Positionen in den verschiedenen einzelnen Beiträgen zur Sprache kommen können, und regt gleichzeitig dazu an, die Forschung zu den

strittigen Themen zu vertiefen. Es folgt die Tabelle mit der Transliteration der arabischen Buchstaben und die Liste der Sigeln und Abkürzungen. Hier wird das Sigel A.B. zweimal aufgeführt (Analecta Bollandiana und Archives du Patriarcat Maronite de Bkirki) und die Zeitschrift für Kirchengeschichte mit zwei verschiedenen Sigeln angegeben. Es folgen die einzelnen Artikel, zwischen die alle 64 Seiten Bilder eingebunden sind. Auf diese Bilder wird in den Artikeln nicht verwiesen, auch wenn eine Zuordnung wie bei Personen angebracht erscheint, und es gibt auch keinen Index der Bilder. Den Abschluß des ersten Bandes bildet eine über 50 Seiten lange Bibliographie, einen Index der Artikel und Karten zum Orient und dem Libanon. In der Bibliographie gibt es allerdings zahlreiche Fehler bei Werken deutscher Sprache, unter anderem wurde aus Baumstark Bausmark (467). Druckfehler finden sich auch bei Angaben englisch- und französischsprachiger Werke.

Das besondere Interesse der Libanesen an Familiengeschichte hat seinen Niederschlag in zahlreichen Artikeln gefunden, was schon beim ersten Durchblättern der Enzyklopädie auffällt. Nicht nur Artikel zu einzelnen Personen sind zu finden, sondern auch Artikel zu den Familien. Der Schwerpunkt liegt hierbei eindeutig auf dem 19. und 20. Jahrhundert. Auch ein relativ weites Spektrum an noch lebenden Persönlichkeiten ist aufgenommen worden. Dem Interesse an Familiengeschichte wird auch in den meisten Artikeln zu den Ortschaften Rechnung getragen. In ihnen werden häufig die Familien genannt, die dort ihr Wohngebiet haben. Es fanden aber auch Artikel zu einzelnen Klöstern, archäologischen Stätten und kirchlichen Kollegien Aufnahme. Daß der maronitischen Architektur wie auch dem Nahrungsmittel (Aliment) je ein eigener Eintrag gewährt werden, überrascht nicht, wohl aber, daß dies auch für den 'Araq gilt. Stichwörter wie *Anneau épiscopal* (Bischofsring), *Autel* (Altar), oder *Aumône* (Almosen), *Année Liturgique* (liturgisches Jahr), *Annonciation* (Verkündigung), *Adoration* (à Noël) (Anbetung an Weihnachten), *Affinité* (Verwandtschaft), *Acte de décès* (Tötenschein) jeweils mit besonderer Berücksichtigung der maronitischen Tradition fanden ebenso Aufnahme wie die verschiedenen libanesischen Verträge (*accord*) von 1949 bis 1989 (Vertrag von Taëf). Die Texte sind vollständig abgedruckt. Es überrascht dann kaum noch, daß der Artikel *Armee* recht lang ausgefallen ist und ausführlich die Struktur der gegenwärtigen Streitkräfte dargestellt wird. Demgegenüber fällt dann der Artikel *Antioche* für kirchen- und theologiegeschichtlich Interessierte sehr kurz aus. Unter Stichwörtern wie *Absolu*, *Action*, *Alphabet*, *Anthropologie* wird unter verschiedenen Aspekten die Idee der Maronité dargestellt, einem Gedankengebäude, das aufgrund der Geschichte und der Wurzeln der Maroniten eine Philosophie und Lebensweise bildet, die die (ideale) Identität der Maroniten darstellt. Zum Schluß sei noch auf drei Einträge hingewiesen. *Anastasius Bibliothecarius* wird unter dem Stichwort *Anastase al-Maktabi* abgehandelt. *Acta Apostolicae Sedis* und *Apostolica Sedes* hätten sicherlich zu einem Artikel zusammengefaßt werden können.

Die Artikel des vorliegenden Bandes sind fast alle von Maroniten geschrieben. Damit ist weitgehend sichergestellt, daß der Inhalt der einzelnen Artikel nicht der maronitischen Tradition und dem maronitischen Bewußtsein widerspricht, dies ist angesichts einiger zwischen Maroniten und westlichen Wissenschaftlern kontrovers diskutierter Artikel nicht unbedeutend. Allerdings werden hier auch nicht radikale maronitische Positionen vertreten, wie sie in einigen Werken während der kriegesischen Auseinandersetzung im Libanon vertreten wurden. Dieses Kennzeichen macht die Enzyklopädie sowohl für Maroniten als auch für die westlich orientierten Orientalisten und Kirchengeschichtler brauchbar. Um sich schnell zu Stichworten wie 'Abdel Malik b. Marwân, Autokephalie, Anastasius II. (byzantinischer Kaiser) oder auch Antiochien zu informieren, wird man wohl eher zu anderen Spezialenzyklopädien als der *Encyclopédie Maronite* greifen. Diese hebt allerdings in den verschiedenen Artikeln den Bezug des unter dem einzelnen Stichwort abgehandelten Gegenstands zu den Maroniten und der maronitischen Kirche hervor, und unter diesem Aspekt finden sich häufig Hinweise, die in anderen Enzyklopädien fehlen. Ihre Stärke liegt in der maronitischen Geschichte und Geographie der Neuzeit und Gegenwart, und sie stellt somit ein unentbehrliches Nachschlagewerk für diejenigen dar, die sich mit dem modernen Libanon und vor allem den Maroniten beschäftigen.

Harald Suermann

# Relationsgespräche im Mittelalter

Herausgegeben von  
Bernhard Lewis und Friedrich Niewöhner  
(Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 4)

1992. 388 Seiten (ISBN 3-447-03349-5), br., DM 148,-

Vorträge des 25. Wolfenbütteler Symposions, das vom 11.–15. Juni 1989 in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel stattfand.

Haben die „Dialoge“ und „Disputationen“ zwischen den Religionen und Religionsparteien im Mittelalter wirklich in der überlieferten Form stattgefunden? Oder sind die Disputations-Berichte lediglich Rechenschaftsberichte der Partei, die sie aufgezeichnet hat? Die 22 Vorträge – von denen hier nur wenige genannt werden können – sind 3 Gruppen zuzuordnen:

I: Innerjüdische Auseinandersetzungen sowie jüdisch-christliche bzw. christlich-jüdische Disputationen und Gespräche: H. Ben-Shammai, *The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism* / W. Ch. Jordan, *Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240* / R. Chazan, *The Barcelona Disputation of 1263* / A. S. Abulafia, *Christians disputing disbelief: St. Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm*

II: Innerchristliche Auseinandersetzung sowie christlich-muslimische bzw. muslimisch-christliche Gespräche und Disputationen: G. G. Stroumsa, *Anti-Cathar Polemics and the Liber De Duobus Principiis* / E. Sivan, *Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialogue* / E. A. Zachariadou, *Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion*

III: Innermuslimische Auseinandersetzungen sowie zwei muslimische Untersuchungen über Juden bzw. Juden und Christen: F. Niewöhner, *Ibn Kammūna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280*

Den Abschluß bildet der übergreifende Beitrag von B. Lewis: *Perceptions of Identity and Difference in Islam*.